



36

الحب في التراث العربي

تأليف

د. محمد حسن عبدالله

سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ الكويت

VISIT…

LANZAROTE Caliente.COM



سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ الكويت

صدرت السلسلة في يناير 1978 بإشراف أحمد مشاري العدواني 1923 ـ 1990

36

الحب في التراث العربي

تأليف

د. محمد حسن عبدالله



ديسمبر 1980

المحتوى

المحتوى

قالوا:

- «الأرواح جنود مجندة، ما تعارف منها ائتلف، وما تناكر منها اختلف»

حديث شريف

- إذا تقادحت الأخلاق المتشاكلة، وتمازجت الأرواح المتشابهة، ألهبت لمح نور ساطع، يستضيء به العقل، وتهتز لإشراقه طباع الحياة، و يتصور من ذلك النور خلق خاص بالنفس، متصل بجوهريتها، يسمى العشق.

الأصمعي

- ولو لم تكن عفة المتحابين عن الأدناس، وتحاميهما ما ينكر في عرف كافة الناس، محرما في الشرائع، ولا مستقبحا في الطبائع، لكان الواجب على كل واحد منهما تركه، إبقاء وده عند صاحبه، وإبقاء على ود صاحبه عنده.

ابن داود

- واعلم أنا إنما بدأنا بذكر المحبة الطبيعية، لأنه منها يرتقى أهل المقامات إلى ما هي أعلى منا حتى ينتهي إلى المحبة الإلهية،

وقد وجدنا النفوس الحاملة لها إذا لم تتهيأ لقبول المحبة الطبيعية لا تحمل المحبة الإلهية.

أبو الحسن الديلمى

- ويكفى أن يكون الأعرابي الذي لا يذكر مع الملوك، ولا مع الشجعان الأبطال، يعشق و يشتر بالعشق، فيذكر في مجالس الملوك والخلفاء ومن دونهم، وتدون أخباره وتروى أشعاره، و يبقى له العشق ذكرا مخلدا، ولولا العشق لم يذكر له اسم، ولم يرفع له رأس.

ابن القيم

وعنى أخبرك:

- أنه ما من مؤلف قديم أو حديث تطلع إلى التأليف في الحب، إلا وهو ينفس في كتابه عن ذكريات قديمة، وهوى مكبوت. ولقد نشأت فيه ووعيته إشراقا وخيالا قبل أن أعيشه سلوكا وفكرا.

- وأنه ما من مؤلف قديم أو حديث تطلع إلى التأليف في الحب، إلا وهو يطمح إلى اكتساب أعظم قدر من القراء، إذ يعرف ما للحب من منزلة في النفوس، وتأثير في الشعور.

- والحب أنبل العواطف التي رددها الشعر العربي، ولكننا لم نجعل هذا الشعر الغزير مصدرا أساسيا للتعرف إلى الحب في التراث العربي، لأن هذا الشعر قد نال حظا من الاهتمام، ولأنه يعبر عن تجارب ذاتية لا تعني برصد الاتجاهات العامة، ومع هذا فقد ظل الشعر مشاركا في كل فصول الكتاب، مؤثرا في توجيه الفكرة.

- ولقد اعتمدت على كتب التراث فعلا، فلم أتطرق إلى المعاصرين إلا لماما إنصافا للقدماء، وتحريرا للرؤية من أية أفكار مسبقة.

- والحب شديد الإغراء، والتأليف فيه سهل الانزلاق إلى ما يبعد عن الجد، ولقد حاولت أن أحقق التوازن بين الجدية والترفيه، و بين الجهامة والمداعبة، ليس لمجرد إرضاء الناس كافة، فهو غاية لا تدرك، وإنما لأن ذلك هو الطريق الوحيد لتأليف كتاب عن الحب.

١ من الهامش إلى الصميم

أول الكلام:

قال الأصمعي: سألت أعرابية عن العشق فقالت: جل والله عن أن يرى، وخفي عن أبصار الورى، فهو في الصدور كامن ككمون النار في الحجر، إن قدحته أورى، وان تركته توارى.

وهذه العبارة على إيجازها و بساطتها يمكن أن تعطى بالتأمل دلالات عميقة، لعل هذه الأعرابية المجهولة لم تقصد إليها قصدا، ولكن إدراكها الباطن قد انطوى عليها بوعي أو بغير وعي، فتأمل مثلا وصف العشق بالجلالة، التي تعطي إحساسا بالضخامة، ثم الوصف بما يناقض ذلك، فهو لا يرى، لكنه لا يرى لجلاله، لا لهوانه، ومن هنا كان تقديم القسم بالله أمام موضوع يسبق إلى الخاطر أنه على تنافر معه، ووصفه بالخفاء مع قيامه في الصدور، وتقريب هذا الوصف المتناقض ظاهريا بالنار الكامنة في الحجر، وهو تشبيه فلسفي في صميمه، قال به المتكلمون والفلاسفة توضيحا لعلاقة الروح بالجسد، وعلاقة الله بالعالم، وتأمل الصلة بين الإنسان والحجر، وكلاهما من طين، وصلة العشق بالنار، وهي نور ودمار، وانظر كيف تتولد المادة اللطيفة المضيئة من المادة الثقيلة المعتمة،

وكيف يتم ذلك بطرف آخر، هو حجر أو ما يشبهه، فبارتطام الجسمين تتولد الشرارة المضيئة المحرقة، ولو تركا دون صدام لما زادا عن حجرين !!

وإذا كانت هذه الأعرابية المجهولة قد اكتفت في تعريف العشق بالإشارة إلى غموضه والاستعانة بالتشبيه، فان الأمر بالنسبة للباحث في التراث العربي أشد صعوبة، لأسباب عديدة، في مقدمتها أن الحب-ولنقل الآن- لمجرد تقريب المعنى.. انه مرادف للعشق، أو هو القدر المعتدل من العشق- عاطفة إنسانية ذات طبيعة خاصة بكل فرد، فمع التسليم بقدر مشترك تظل التجربة الذاتية في الحب متحكمة أو مؤثرة في تصوره والحكم عليه، وإذا كان الأمر-كما يقول ابن قتيبة في مقدمة الشعر والشعراء-أن الناس يميلون إلى سماع التشبيب لأنه «قريب من النفوس، لاقط بالقلوب، لما قد جعل الله في تركيب العباد من محبة الغزل، وآلف النساء، فليس يكاد أحد يخلو من أن يكون متعلقا منه بسبب، وضاربا فيه بسهم، حلال أو حرام»-إذا كان الأمر كذلك فهو ميزة ومشكلة: ميزة تحقق الرواج السريع لكل ما تبدعه الفنون عن الحب، والشهرة العريضة لأبطال قصصه وشعرائه وكتابه، ومشكلة حيث تضيع معالم الموضوعية أمام طوفان التجارب الفردية، وحيث يعتبر كل إنسان نفسه صاحب خبرة فيه ينبغي اعتبارها الإفادة منها.

وتبقى صعوبات أخرى لا تقل عن هذا خطرا، منها تداخل أخبار العشاق والمحبين، بل الشك في وجود بعضهم أصلا، ومجنون ليلى مثل واضح لذلك، وقد أورد الأصفهاني (الأغاني ج 2 ص1- 94) كافة الاحتمالات العقلية لإثباته بالذات والاسم والصفة، ونفيه بهذه المعاني أيضا، وأورد لكل احتمال أدلته من الأخبار المرفوعة بسندها. ويحدث كثيرا أن يغادر الخبر دائرة المعلومات أو الحوادث الواقعية المباشرة إلى دائرة اكثر اتساعا فيلتقي بالحكاية و يتداخل مع القصة طلبا للإثارة والإغراء، بل قد تتسلل إليه بعض الأساطير والخوارق لنفس الأسباب، لم ينج من ذلك جلة العلماء الموثقين من أمثال ابن قيم الجوزية الذي جعل الحب أول خطايا البشرية وسبب معاناتها بالخروج من الجنة، وان دل اللفظ على أنه مردد لقول آخرين لم يعينهم: «قالوا: وقد حبب الله سبحانه وتعالى إلى رسله وأنبيائه نساءهم وسراريهم، فكان آدم أبو البشر شديد المحبة لحواء، وقد أخبر الله سبحانه وتعالى أنه خلق زوجته منه ليسكن إليها. قالوا: وحبه هو الذي

حمله على موافقتها في الأكل من الشجرة. قالوا: وأول حب كان في هذا العالم حب آدم لحواء، وصار ذلك سنة في ولده في المحبة بين الزوجين[*1]».

على أن الخطاب في الآيات القرآنية موجه غالبا إلى آدم وحواء معا، والوصف بالعصيان خص به آدم وحده، ولم يقل لنا ابن القيم إذا كانت سنة الحب «بين الزوجين» قد بدأت بآدم وحواء، متى بدأت «سنة» الحب بين من ليسا بزوجين !!.

ويروي ابن القيم هذا الخبر نقلا عن الراقدي: «كانت سارة عند إبراهيم صلى الله عليه وسلم، فمكثت معه دهرا لا ترزق منه ولدا، فلما رأت ذلك وهبت له هاجر أمتها، فولدت لإبراهيم، فغارت من ذلك سارة ووجدت في نفسها وعتبت على هاجر، فحلفت أن تقطع منها ثلاثة أعضاء، فقال لها إبراهيم: هل لك أن تبر يمينك ؟ قالت: كيف أصنع ؟ قال: اثقبي أذنيها واخفضيها، والخفض هو الختان، ففعلت ذلك بها، فوضعت هاجر في أذنيها قرطين فازدادت بهما حسنا، فقالت سارة: إنما زدتها جمالا، فلم تقاره على كونها معه، ووجد بها إبراهيم وجدا شديدا فنقلها إلى مكة، فكان يزورها كل يوم من الشام على البراق من شغفه بها وقلة صبره عنها[*2]».

وأهداف هذا الخبر واضحة في تفسير بدء الختان عند أبناء إبراهيم، وكذلك تبرير نقل هاجر وولدها إلى الحجاز وتركهما بواد غير ذي زرع، ولكن هل تحتاج عوامل الأمن بين الضرتين إلى هذه المسافة الشاسعة ؟ ثم يظهر «البراق» في آخر الخبر-الحكاية، ليؤكد أن الحب لا يقهر، وأنه صانع معجزات !!

وسيبقى الحب دائما قادرا على تفسير ما يعجز الواقع عن تفسيره، وإضفاء الإثارة والحيوية-والإقناع أحيانا-على حوادث تاريخية غامضة الأسباب، أو تحتاج إلى عناصر تشويق تجعلها اكثر «درامية» وتقبلا وارتباطا بالمقدمات، ويمكننا أن نختار بعض الحوادث التاريخية التي قيل أن الحب لعب فيها الدور الحاسم، أو أنه الذي أنزل الستار على الفصل الأخير، فمثلا، في صراع امرئ القيس مع بني أسد حول استرداد ملك أبيه، يرحل إلى قيصر يطلب نصرته فيعشق ابنة القيصر أو أخته، أما النابغة الذبياني فانه يهوى المتجردة زوجة الملك النعمان ولي نعمته حتى يصفها-فيما يزعمون-وصفا مكشوفا في قصيدة تتلى على زوجها، وهو الملك المهاب، أما الشاعر

طرفة بن العبد فقد كان ينادم عمرو بن هند، فأشرفت أخته ذات يوم فرأى طرفة ظلها في الجام الذي في يده، فقال في ذلك شعرا أحنق عليه ابن هند، فدبر مقتله[*3]. وعمارة بن الوليد يذهب إلى الحبشة سفيرا مع عمرو بن العاص ليرد النجاشي مهاجري المسلمين إلى مكة، فيهوى عمارة زوجة النجاشي أو تهواه، و يشي به صاحبه فيلقي عمارة حتفه، والحارث بن عبد المطلب-الموصوف بالجمال الفائق-يواجه نفس المصير لأنه تأبى على العشق، إذ هويته زوجة عظيم يمنى كان الحارث في معيته.. وهكذا إلى مالا نهاية، يمكن أن نجد أنفسنا بين طوفان من الأخبار والحكايات والقصص، تجمع الواقع أو الممكن إلى المستحيل، وتكاد تنزلق بأي دراسة في مجال الحب إلى غير ما ينبغي لها من الموضوعية والوضوح، فتستدرج خطوة بعد خطوة بهذه المادة الغزيرة إلى تيار التسلية والإثارة، و بخاصة أن ما يتهددها على الطرف الآخر-النقيض-هو الجدل الفلسفي حول ماهية الحب، وسياط الفقهاء الموجعة في ذم الهوى، وهما من الأمور الجافة التي لا يميل إليها المؤلف الذي يؤثر عاطفة الحب باهتمامه، والقارئ أيضا من باب أولى، وسيفسر لنا هذا جانبا من مئات الأخبار والنوادر والقصص المتداولة حول المحبين والعشاق ، وهي على كثرتها تكاد ترحل بذاتها من كتاب إلى آخر، دون تغيير يذكر أو بتغيير طفيف لا يمس الجوهر. ولقد كانت سيطرة هذا المنحنى القصصي على المادة المتداولة عن الحب واضحة، بدرجة دفعت ابن حزم-وهو من أهم الباحثين في هذا المجال-أن يغمز الشكل والمحتوى في تلك الحكايات، فيقول في صدر كتابه الشهير:-طوق الحمامة-«والتزمت في كتابي هذا الوقوف عند حد لك، والاقتصار على ما رأيت أو صح عندي بنقل الثقات، ودعني من أخبار الأعراب والمتقدمين، فسبيلهم غير سبيلنا، وقد كثرت الأخبار عنهم، وما مذهبي أن أنضم مطية سواي، ولا أتحلى بحلي مستعار» وهو على أي حال، إيثار للمعاصرة وللوضع الراهن بصرف النظر عن أبعاده التاريخية.

ولقد صح عزم صاحب الطوق على تجنب تلك الأخبار الكثيرة المأثورة عن الأعراب، ولكنه استعاض عنها بأخبار رواها هو عن معاصريه، وبهذا استطاع أن يحفظ التوازن في مادة كتابه، ويخفف من الطابع النظري الجدلي والتقريري برواية الأخبار والحكايات، ولكنها كانت أخبارا وحكايات

عصرية، ليست مأثورة عن الأعراب، حيث اختلف سبيل الحياة، ومن ثم سبيل التأليف.

ولكن: كيف كانت البداية؟:

وليس العرب في اهتمامهم بالحب، وكثرة أشعارهم وقصصهم حوله مبتدعين أو مختلفين عن غيرهم من الأمم، وإشادتهم بشهداء الحب وشعرائه، ودرجة اهتمامهم بكل ألوانه من العذرية إلى الحسية الصريحة هو ما يتوافق وحضارتهم ذات الطابع العقلي والروحي والوجداني، والتي ازدهر جانبها المادي ماثلا في الثراء والترف واتساع العمران عدة قرون. وسيؤكد البحث في ظاهرة الحب عند العرب أن الطبيعة البشرية لا يمكن اعتقالها، وأن فيها قدرة على تجاوز أي إطار مسبق يفرض عليها، ستوجد دائما قلة تحاول أن تسمو إلى المثال، وتستعلي على نداء الغرائز، وترفض العرف الشائع، ولكنها ستظل قلة، تأخذ مكانها في الكتب، اكثر مما تترك أثرا في السلوك العام الذي سيبقى دائما ابن الطبيعة، والعرف الاجتماعي، وثمرة حلقات متداخلة من الأعراف الحضارية التي تلعب فيها الثروة والثقافة والموروث الأخلاقي والعرقي دورا واضحا.

لقد كان العربي في العصر الجاهلي تلقائيا في علاقته بالمرأة، يحترم الأعراف القبلية، ولكنه يستجيب للصبوة ما سنحت الفرصة، وأمن العار، وتتحرك قصائد الشعر الغزلي وقصص الحب ومغامرات العشاق بين القطبين المتباعدين: العفة والتهتك، و يروي ابن الجوزي قصة أخ رأى امرأة أخيه حاسرة فعشقها وكتم عشقه حتى أوشك أن يودي به السقم، فظل به الحارث بن كلده، أشهر أطباء العصر، حتى اكتشف سبب المرض، فما كان من الأخ إلا أن طلق زوجته ليرجع إلى أخيه فؤاده، «فان المرأة توجد والأخ لا يوجد» فأقبل الناس يهنئون المريض بنيل مراده، فما كان منه إلا أن حرم المرأة على نفسه. قال عبيدة السلماني راوية الخبر: «ما أدري أي الرجلين أكرم ؟ الأول أم الآخر!»[*4].

وفي الخبر السابق دلالة على وجود الحجاب في العصر الجاهلي، وأكثر الإشارات تدل على أنه كان نوعا من النقاب أو الخمار، أما الحجاب بمعنى قرار المرأة في دارها والاحتجاب دون الرجال فلم تعرفه المرأة في

ذلك العصر. وكما عرف العصر المرأة «البرزة» أي السافرة التي تخالط الرجال، فقد عرف اجتماع الفتيان والفتيات في المراعي وأثناء السمر، وكانت الافتتاحية التقليدية للقصيدة العربية تعبيرا مباشرا-في كثير من الحالات-عن هذه الأوضاع الاجتماعية الشائعة، وإذ يقرر ابن القيم أن عادة العرب قبل الإسلام أن المرأة لا تحتجب لنزاهتهم ونزاهة نسائهم، وأن الإسلام قام على ذلك حتى نزلت آية الحجاب[5*]، يزيد الجاحظ الأمر تفصيلا فيقرر أنه مع سقوط الحجاب ما كانوا يرضون بنظرة الفلتة، ولا لحظة الخلسة، دون أن يجتمعوا على الحديث والمسامرة، و يزدوجوا في المنامة والمثانة، و يسمى المولى بذلك من الرجال الزير، المشتق من الزيارة. وكل ذلك بأعين الأولياء وحضور الأزواج، لا ينكرون ما ليس بمنكر إذا أمنوا المنكر.[6*].

وسياق هذا النص لا يخصصه بالجاهلية، بل ربما ترجح أنه وصف للمجتمع الطبيعي في العصر الإسلامي، ومع هذا لا نجد ما يمنع من اعتبار ذلك استمرارا لجانب من التقاليد الطيبة للمجتمع الجاهلي، الذي يصفه ابن القيم بقوله: «وكانت الجاهلية الجهلاء في كفرهم لا يرجون ثوابا ولا يخافون عقابا، وكانوا يصونون العشق عن الجماع»،كما ذكر أن أعرابيا علق امرأة فكان يأتيها سنين وما جرى بينهما ريبة، أما الوجه الآخر للحب، الوجه الجنسي الصريح فنجد عليه أكثر من دليل في أشعارهم، بل نجد ابن القيم نفسه يحدد صورة أخرى للعشق ليست على شيء من النقاء الذي عبر عنه آنفا حتى وان تجافت عن المباشرة. وفي مثل ذلك يقول الشاعر:

فللحب شطر مطلق من عقاله
وللبعل شطر ما يرام منيع[7*]

ونجد في أكثر من مصدر قديرا ما يؤكد وجود بيوت للبغاء في الجاهلية، وقد كانت سمية-أم زياد ابن أبيه-من الزانيات بالطائف، وكانت تؤدى الضريبة للحارث بن كلده[8*]، وفي كتاب «أشعار النساء» للمرزباني نماذج من الشعر المكشوف لأم الورد العجلانية، وعمرة بنت الحارس التغلبية، كما تبادلت ليلى الأخيلية الهجاء المقذع مع النابغة الجعدي، وكذلك فعلت الدلماء مع الأخطل، بل يورد الكتاب حوارا صريحا بين همام بن مرة وبناته الثلاث، لا

يتورعن عن إعلان شوقهن للرجال ورغبتهن في الزواج بعبارات لا تورية فيها(*9).

وخلاصة ما نريد الانتهاء إليه أن العصر الجاهلي عرف الحب في مستوياته جميعا، الحسية والعذرية، الطبيعية والشاذة، بين الفتيان والفتيات، وبين العشاق من أزواج وزوجات وعواهر، وأشعار امرئ القيس وحده يمكن أن تجد فيها آثار هذه الألوان من الحب على اختلاف مستوياتها، مما قد يعني التلقائية والاستجابة للدافع الوقتي، وقد يعني اختلاف المستوى مع مراحل العمر، وعوامل الاستقرار والسيطرة أو القلق والانفلات.

إلى أن جاء الإسلام:

وقد أنكر الإسلام الزنا، وحرمه، وعاقب عليه بالرجم أو الجلد، وأباح ما سوى ذلك من الزواج بأربع زوجات متزامنات، والتسري بالإماء دون حد، ولم يكن الحب أو العشق من الكلمات المحرمة أو المكروهة، بل كانت تتداول بين الصحابة باللفظ أو المعنى، وتظهر في السلوك والعلاقات دون أن تنال من وقارهم أو مهابتهم، وقد نقل ابن القيم عن الخرائطي أن عبد الله بن عمر اشترى جارية رومية، وأنه كان يحبها حبا شديدا، فوقعت ذات يوم عن بغلة له، فجعل يمسح التراب عن وجهها و يفديها. وكانت تقول له: أنت قالون، تعني جيد، ثم إنها هربت منه، فوجد عليها وجدا شديدا، وقال:

قد كنت أحسبني قالون فانصرفت
فاليوم أعلم أني غير قالون (*10)

وليس شيء من هذا بمستغرب، فالصحابة بشر، وأداؤهم للفرائض وتطلعهم إلى الله لا يعني العجز عن تذوق الجمال أو رفض المباح من متع الدنيا، وسيرد في شعر عمر بن أبي ربيعة أن ابن أبي عتيق-حفيد الصديق- كان يصف له حسان مكة، و يعجب بشعره في وصفهن ووصف مغامراته معهن. ونعود إلى التشريع الإسلامي بالنسبة للمرأة فنجده يبيح أربع نساء غير ما يبيح من الإماء، وهذا يعني في النهاية أن الإسلام قد وضع إطارا مرنا وواسعا للحياة الجنسية والحياة العاطفية للرجل بصفة خاصة، وللمرأة نسبيا، ولكنه لم يتسامح في الخروج على هذا الإطار بالسقوط في الزنا. وقد دفع بعض الزناة والعشاق حياتهم في عصر صدر الإسلام، اعترف

عدد قليل بخطيئتهم أمام الرسولﷺ -فأمر بحدهم بعد محاولة لإغرائهم بالتستر على أنفسهم وفتح باب التوبة أمامهم، وقتل بعض آخر غسلا للعار وقطعا لدابر الفضائح المعلنة، كما حدث لسحيم الشاعر-عبد بني الحسحاس، الذي قال غزلا فاضحا في حرائر القبيلة ووصف مغامراته مع بعضهن، وقد روى أن رجلا كان يختلف إلى زوجة رجل من الأنصار-في عهد عمر أيضا-كان قد خرج في بعث، فعلم بذلك أخ للرجل الغائب، فراقب ما يجري حتى شاهد الرجل في بيت أخيه، فاقتحم عليه البيت وقتله، وأخبر عمر، فأقره على قتله. كما نفى عمر نصر بن حجاج عن المدينة، لأبيات قالتها امرأة في خلوتها تتشوق إليه، مع أن الرجل لم يرتكب إثما ولم يغريه، ولكن عمر فضل الاحتياط للفتنة.

وهكذا كان الموقف من الزنا ومن مقدماته والأمور المغرية به متشددا، ولكن هذا التشدد ما لبث أن تراخى حتى استرخى. لقد بلغ التشدد أوجه في عصر عمر، وقد اقترن هذا التشدد بما يشغل الناس، فمع صرامة الحكم، كان هناك العدل، وكان هناك العمل، وكانت هناك الكفاية، بل الثروة التي سيظهر مردودها السلبي في العصر القادم. أما كيف بدأ الاسترخاء، فأغلب الظن أنه تخفى في ثياب التسامح ودخل من باب الشعر، ولعل هذا الاقتباس من تفسير أبي الفداء يوضح ذلك. يقول معقبا على قوله تعالى:

﴿**والشعراء يتبعهم الغاوون، ألم تر أنهم في كل واد يهمون، وأنهم يقولون مالا يفعلون**﴾:

«وروى علي بن أبي طلحة عن ابن عباس: اكثر قولهم يكذبون فيه. وهذا الذي قاله ابن عباس رضي الله عنه هو الواقع في نفس الأمر، فان الشعراء يتبجحون بأقوال وأفعال لم تصدر منهم ولا عنهم، فيكثرون بما ليس لهم، ولهذا اختلف العلماء رحمهم الله فيما إذا اعترف الشاعر في شعره بما يوجب حدا، هل يقام عليه بهذا الاعتراف أم لا، لأنهم يقولون ما لا يفعلون ؟ على قولين. وقد ذكر محمد بن إسحاق ومحمد بن سعد في الطبقات، والزبير بن بكار في كتاب الفكاهة أن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه. استعمل النعمان بن عدى بن فضلة على ميسان من أرض البصرة، وكان يقول الشعر، فقال:

ألا هــل أتــى الحــســنــاء أن خــلــيــلــهــا
بمــيــســان يــســقــى فــي زجــاج وحــنــتــم
إذا شــئــت غــنــتــنــي دهــاقــين قــريــة
ورقــاصــة تحــدو عــلــى كــل مــبــســم
فــان كــنــت نــدمــانــي فــبــالأكــبــر اســقــنــي
ولا تــســقــنــي بــالأصــغــر المــتــثــلــم
لــعــل أمــيــر المــؤمــنــين يــســوءه
تــنــادمــنــا بــالجــوســق المــتــهــدم

فلما بلغ ذلك أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: أي والله انه ليسوءني ذلك، ومن لقيه فليخبره أني قد عزلته، وكتب إليه عمر: (بسم الله الرحمن الرحيم، حم، تنزيل الكتاب من الله العزيز العليم، غافر الذنب وقابل التوب شديد العقاب ذي الطول، لا اله إلا هو إليه المصير أما بعد، فقد بلغني قولك:

لــعــل أمــيــر المــؤمــنــين يــســوءه
تــنــادمــنــا بــالجــوســق المــتــهــدم

وايم الله انه ليسؤني وقد عزلتك. فلما قدم على عمر بكته بهذا الشعر، فقال. والله يا أمير المؤمنين ما شربتها قط، وما ذاك الشعر إلا شيء طفح على لساني. فقال عمر: أظن ذلك، ولكن والله لا تعمل لي عملا أبدا وقد قلت ما قلت. فلم يذكر أنه حده على الشراب وقد ضمنه شعره لأنهم يقولون مالا يفعلون، ولكن ذمه عمر رضي الله عنه، ولامته على ذلك وعزله به[(*11)].»

من باب التسامح مع الشعراء الذين يقولون مالا يفعلون احتلت الخمريات مكانا رحيبا في تاريخ الشعر العربي، في كل عصوره لا نستثني العصر الإسلامي الذي عرف العرجي والأخطل والوليد بن يزيد و بشارا وغيرهم، في ظل خلافة تعلن أنها قائمة بأمر الدين، وهو دين يحرم الخمر ويحد شاربها، ومن باب التسامح أيضا، ومجاراة الترف، واستكمال أسباب اللذة صار الكلام في العشق محببا ومطلوبا، حتى يقول بعض خلفاء بني العباس: «حدثونا حديثا لبعض العشاق» ! !

الحب، من الشعور الفردي إلي التصور الكوني:

أما وقد دخل «الحب» إلي رحاب الكلمة عن طر يق الفن الأدبي، أو الشعر بصفة خاصة، فقد يعني هذا التسليم مبدئيا بأنه ظل في حيز الاهتمام بالشعور الفردي والتجربة الذاتية[*12]، سواء كان ذلك الفرد هو شخص الشاعر، كما هو الحال في الشعر العربي القديم، أو كان شخصا آخر حقيقيا أو متخيلا اثر الشاعر أن يصور مغامراته العاطفية ومعاناته، كما فعل هوميروس-مثلا-مع أبطال الإلياذة، وهو أمر ليس له شبيه على أي حال في تراثنا الشعري. أما ونحن نهتم أساسا بالمأثور العربي، وقد كانت لنا وقفة متأنية بعض الشيء مع العصر الجاهلي، فإننا لن نجد تحليلا لعاطفة الحب، أو رصدا لعلاماته أو تقصيا لآفاته في ذلك العصر، لقد تأخر هذا كله إلي ما بعد الإسلام بنحو قرنين أو اكثر، وسنرى أن القران تكلم عن الحب، والهوى، وقدم بعض القصص لأهداف وعظية، وأن بعض الأحاديث تكلمت عن العشق وعن العفة وعن الحب والنظر، ولكن هذا كله قد بقي في حدود النصوص الشرعية التي لم تستثمر فكريا كمنطلق لدراسة السلوك الإنساني والعواطف البشرية، فبقيت محددة بهدفها الديني المباشر. أما حين نتوجه إلي جهود العلماء فان ما بقي من هذه القرون الثلاثة الممتدة من الجاهلية حتى أواخر القرن الثاني الهجري لا يتجاوز بعض التعريفات والتعليقات السريعة التي لا تخلو من غموض، وهي تعريفات نابعة من الخبرة الشخصية لا من الرصد الموضوعي ؛ مثل ما يروى من أن المأمون سأل يحي بن اكثم عن العشق، ما هو؟ فقال: هو سوانح تسنح للمرء، فيهتم بها قلبه، وتؤثرها نفسه. فقال له ثمامة: اسكت يا يحيى ! إنما عليك أن تجيب في مسألة طلاق أو في محرم صاد ظبيا أو قتل نملة، فأما هذه فمسائلنا نحن. فقال له المأمون: قل يا ثمامة، ما العشق ؟ فقال: العشق جليس ممتع، وأليف مؤنس، وصاحب ملك مسالكه لطيفة، ومذاهبه غامضة، وأحكامه جائرة، ملك الأبدان وأرواحها، والقلوب وخواطرها، والعيون ونواظرها، والعقول وآراءها، وتعطي عنان طاعتها، وقود تصرفها، توارى عن الأبصار مدخله، وعمى في القلوب مسلكه. فقال له المأمون: أحسنت والله يا ثمامة، وأمر له بألف دينار[*13] ! !

ونحن لا نستطيع أن نشارك المأمون إعجابه بهذا التعريف الخطابي، فيكفي أنه حين وصل إلى النقطة الحاسمة: أسبابه وأطواره، لم يجد أمامه

غير الهرب المعلن في اختيار الفعلين: (توارى) و(عمى) !! ومع هذا فإننا لا نتعسف فنطلب من العصر غير طباعه أو استطاعته، و يكفي أنه حتى تلك الفترة كانت أشعار المحبين وأخبارهم وقصصهم قد شاعت واستقرت طرق روايتها وأخضعت لبعض النقد والاستصفاء، وأنها-في تنوع مستويات المحبين ودرجات عشقهم وألوان سلوكهم و بيئاتهم-تعتبر، وفي نطاق العاطفة الفردية والشعور الذاتي، قد قدمت حصرا شاملا لكل أنواع الحب تقريبا : العف والجنسي والشاذ، مع ما في كل واحد من هذه الأنواع من تفاوت في الدرجة وفي الأسباب والنتائج وشتى الملابسات، حتى ليمكن أن نقول إن قراءة متفحصة لهذه الأشعار وتلك الأخبار والقصص باستطاعتها أن تغطي كافة جوانب السلوك الإنساني تجاه عاطفة الحب، وفي العصر الإسلامي وحده حين نضع امرأ القيس وسحيما إلى جانب عمر بن أبي ربيعة والعرجي والوليد بن يزيد، ثم جماعة العذريين ابتداء بعروة وعفراء، واستمرارا مع قيس وليلى، وقيس ولبنى، وجميل و بثينة، إلى آخر القائمة، وإذا اقتحمنا دور القيان في بغداد وحاناتها، والديارات في العراق والشام، ورأينا الغلاميات وأشباه الرجال ولا رجال، فقد تم لنا الاطلاع على لوحة عريضة للحب والعشق في كافة المستويات التي يطيقها الطبع البشري السوي، وغير السوي أيضا، بدرجة تسمح بالقول بأن هذه التجارب الفردية المتقاطرة كزخات المطر قد صنعت في النهاية مجرى واضحا يمكن أن نقول انه يعبر-بقدر من الموضوعية-عن الحب في التراث الأدبي العربي، وفي المجتمع العربي أيضا، في مجالات الشعر والقصة والقول المأثور والنادرة والسلوك الاجتماعي والأخلاقي.

ومثل كل الظاهرات، فان الاهتمام بالحب يتدرج من البساطة إلى التعقد أو التركيب، ومع تنوع مناهل الثقافة العربية بعد حركة الفتح ثم حركة الترجمة لابد أن تختلف طريقة تعريف الحب، و يتفتت الإجمال إلى تفصيل وتمييز لألوان من الحب، يعين على ذلك تعقد النظام الاجتماعي وظهور طبقات وأجناس ومذاهب وأنشطة ما كان للمجتمع المحصور في الجزيرة العربية بها من عهد، ولكن التفتيت الذي أنهى إلى التفصيل لم يكن يعني التجزؤ أو العجز عن النظر الشامل والربط بين الظواهر وإرجاع الكثرة إلى الوحدة. ولا نستطيع أن نقول إننا أمام تيارين متعاكسين يتجه أحدهما إلى

تجزيء الظاهرة والآخر إلى تجميعها، وإنما-وعلى التحقيق-كان أحدهما يتعمق فيها تفصيلا، والآخر يتعمق فيها ربطا وتوحيدا.

وبعبارة أكثر تحديدا: لم يعد الحب يروى على شكل خبر أو حكاية، أو مجرد تعريف في شكل سؤال وجواب، وإنما أصبح التساؤل يدور حول ماهيته ومقدماته ومراحله أو درجاته وآفاته ووسائل الوقاية منه أو الفوز فيه، وقد واكب ذلك-على المستوى الفني-امتداد الخبر أو الحكاية، وتفرعها، وتجمعها في (غاية) أو (عظة) حتى تقترب من شكل القصة الفنية. هذا على مستوى التفصيل، أما مستوى التوحيد، أو تعميم الظاهرة، فانه على الرغم من أن الحب ظاهرة إنسانية، وعاطفة يمتزج فيها الشعور بالعقل والإرادة، وهذه خصائص بشرية صرف، فان الملاحظة الإنسانية، والخيال، والتأمل، راحت جميعها تربط وتقيس وتعمم، لتقول في النهاية إن الحب ظاهرة كونية، تتجاوز الإنسان إلى النبات والحيوان والأحجار، بل تتجاوز الحياة البشرية إلى الكون الواسع حتى نلحظها فيما بين الجن، و بين الجن والإنس و بين الكواكب، و بين السماء والأرض !! فالكون كله يتكون ويتحرك بالمحبة.

ولعله من الطبيعي، كما قد يغلب على الظن أن الأمر قد بدأ بإطلاق ملاحظة إنسانية ذات دلالة رمزية، فقد روى جعفر السراج خبر شجرتين قد التفتا على قبرين متلاصقين ؛ قد خرج من كلا القبرين ساق شجرة، حتى إذا صارا على قامة التفا، أما القبران فهما قبر عروة وعفراء، وحين يسوق السراج هذا الخبر يتبعه بقول الناس تعليقا على هذا المشهد الغريب: تآلفا في الحياة وفي الممات، وحين يعود إلى رواية الخبر مرة أخرى يختلف تعليق الختام بما هو اكثر غرابة، إذ يسأل راوي الخبر محدثه: أي ضرب هو من الشجر؟ فيقول المحدث: لا أدري، ولقد سألت أهل القرية عنه، فقالوا: لا نعرف هذا الشجر ببلادنا [*14] !! وهذا أمر منطقي، فهذا الشجر الغريب غير المعهود، هو الذي يناسب هذا الخبر العجيب. ولكن: هل نبتت هذه الشجرة من قلب العاشق ؟ هل تحول العاشق نفسه إلى شجرة؟ هل تجاوب الشجر مع أشواق البشر؟ هذه كلها إيحاءات ممكنة لصورة شجرتين ملتفتين قد خرجتا من قبري عاشقين، وقد يكون مثل هذا الخبر مقدمة مقبولة تفسر قول المجنون عن ليلى، أو أبي صخر بهذا عن حبيبته:

تكاد يدي تندى إذا ما لمستها
وينبت في أطرافها الورق الخضر

وإذا كانت فكرة أن العشق لا يقع إلا بين متجانسين تتردد برسوخ في الكتابات العربية حول عاطفة الحب، فان هذا المبدأ ذاته أصبح يغرى بتلمس التجانس في عناصر الطبيعة المختلفة، فإذا أمكن أن يظهر العشق على شجره تمثل عروة، وأخرى تمثل عفراء، فلماذا لا تتصور علاقة من هذا النوع بين الشجر لذاته[*15]، وعلى الرغم من أن ابن الجوزي يصف ميل الجنس إلى الجنس فيما لا يعقل بأنه مجرد ادعاء، فانه يروي خبر نخلة عاشقة من نخيل البصرة كانت غاية في حسنها وطيب رطبها، ثم فسدت حتى شيصت، قال راوي الخبر: فدعا صاحبها شيخا قديما يعرف النخل، فنظر إليها والى ما حولها من النخل، فقال: هذه عاشقة لهذا الفحل الذي بالقرب منها، فلقحت منه فعادت إلى أحسن ما كانت[*16].!! والطريف في هذا الخبر أنه يستدعى لاكتشاف وجه المشكلة شيخا قديما يعرف النخل، ولا يقول عجوزا، مع أنه البديل للمرأة العجوز التي ترشحها القصص عادة لعقد الصلات بين المحبين والتغلب على الصعاب التي تعترضهم، ولكن الوصف بالقدم هنا يعطي إيحاءات بأن عشق الشجر أمر كان معروفا في زمان ما من أطوار التاريخ أو عصوره، والطريف أيضا أن هذه الصلة بين هذين العاشقين من الشجر تتم بفعل بشري إ! وسنقرأ من أقوالهم عن العشق أن النكاح يقضي على العشق، وقد فعل، وان جاء بالثمرة الطيبة.

وتتعدد مظاهر وأشكال الحب ومحاولات الإنسان أن يكتشفه أو يخلعه على أشياء الطبيعة، وما وراء الطبيعة أيضا، حتى يتحول النظر إلى الوجه الجميل إلى ضرب من ضروب عبادة الجمال، الساعي إلى تأمل الصنعة تعظيما للصانع المطلق الجمال، و يرى فيه المعنى الكامل للحب إذ هو(المحبوب لذاته) ولا محبوب سواه في النهاية. وإذا كان المحبوب لذاته قد خلق العالم وجعله مرآة ذاته فقد مضى داود الانطاكي من المقدمة إلى النتيجة، وهي أن كل ما في الكون إنما يتكون و يتحرك بالمحبة، وأن العشق هو الصلة الطبيعية الوحيدة التي تصنع حالة التوازن والتجاذب بين الأفلاك، فما بين الأجرام والبروج والكواكب والأجسام والدوائر ... قد توافقت على غرار

علاقة أعضاء الجسم الإنساني «وهل ذلك إلا قوة عاشقية، فليعتبر أولو الأبصار[*17]»

وإذ يتخذ النظر إلى الوجه البشري الجميل مجازا إلى تأمل وجه ذي الجلال والإكرام، المحبوب لجماله وجلاله-كما تعتبر رابعة العدوية-وحيث تتجاذب أجزاء الكون بالمحبة، فتتناغم وتتكامل كأعضاء الجسد البشري المتآلف المحكم، فهنا تقترب فكرة الاتحاد، الذي يتلاشى به المحب في المحبوب، حتى يكون الرائي هو المرئي عينه، وقد اعتبر الصوفية ذلك أعلى مراتبهم وأبعد غاياتهم، وفي ذلك تمثل الوزير لسان الدين بن الخطيب بما أنشدوا:

تمنى المحب يرى علوة
وقد شاع في حبه وصفها
أعارته طرفا يراها به
فكان البصير لها طرفها

وكما يقول في تعليقه على هذين البيتين: «و يظهر ذلك عند حب الله إياه، وأنه سمعه و بصره ويده، فأذن: ليس ثم إلا الله وأن الخلق له، ثم به، ثم لا شيء إلا الله في الوجود[*18]».

هكذا تتنامى وتتفرع فكرة الحب من التجربة الفردية المباشرة، النابعة من خبرة عملية وشعور شخصي تجاه المرأة، إلى أن تصير سر أسرار الوجود، وعلامة الاصطفاء الرباني. ومن جانبنا فإننا لا نستطيع أن نغفل هذه الامتدادات السخية بالفكر الفلسفي والتجارب الروحية، ولكننا سنظل ننظر إلى الحب في حدود التجربة العاطفية بين الرجل والمرأة، ونعتبره بهذه الصفة المجرى الرئيسي لهذه الدراسة، دون أن نهمل هذه الروافد الزاخرة.

الحب في القرآن والسنة:

ظلت كلمة «الحب» اكثر الألفاظ دورانا في القرآن الكريم، والحديث الشريف، من أي كلمة أخرى تعبر عن معناها أو جانب من هذا المعنى، فلم ترد كلمة «العشق» في القرآن مطلقا، وجاءت مرة واحدة في الحديث: «من عشق فعف وكتم ثم مات فهو شهيد»[*19]، ويقرر ابن القيم أن لفظ العشق

لم يرد في غير هذا الحديث، و يرويه عن سويد بن سعيد: «من عشق وكتم وعف وصبر غفر الله له وأدخله الجنة»، وينكره و يصفه بالبطلان وبأنه لا يشبه كلام رسول الله، وقد صح عنه أنه عد الشهداء ستا فلم يذكر منهم قتيل العشق، كما لا يمكن أن يكون كل قتيل بالعشق شهيدا، فانه قد يعشق عشقا يستحق عليه العقوبة. ثم يذكر طائفة من الفقهاء الذين أدخلوا هذا الحديث في الموضوعات (*20). وقد وصف العشق بأنه السرف في الحب والمبالغة في الميل، ووصف بأنه تعبير عن الاشتهاء، في حين أن الحب ميل قلبي ليس الاشتهاء دافعه أو غايته، أما الحب فقد ورد في القرآن كثيرا، والأمر اللافت حقا أنه لم يرد وصفا للعلاقة العاطفية بين الرجل والمرأة، بل لمجرد الميل والتعلق، فوصف به الذين آمنوا ﴿**والذين آمنوا أشد حبا لله**﴾ ووصف المؤمنون بأن الله تعالى ﴿**يحبهم ويحبونه**﴾ و﴿**قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله**﴾ ووصف به الانحراف في العبادة: ﴿**ومن الناس من يتخذ أندادا يحبونهم كحب الله والذين آمنوا أشد حبا لله**﴾ كما وصف به الميل والتعلق بصفة عامة بين أفراد الأسرة، بل بين الإنسان وما يستهويه من متاع الدنيا ﴿**قل إن كان آباؤكم وأبناؤكم وإخوانكم وأزواجكم وعشيرتكم. وأموال اقترفتموها وتجارة تخشون كسادها ومساكن ترضونها أحب إليكم من الله ورسوله وجهاد في سبيله فتربصوا حتى يأتي الله بأمره لا يهدي القوم الفاسقين**﴾ وقد جاء الفعل «لا يحب» لنفي الميل في نفس هذه الدوائر من الاستعمال العام. ولم ترد كلمة الحب تعبيرا عن علاقة الرجل بالمرأة إلا في سياق قصة يوسف وامرأة العزيز حيث (قد شغفها حبا) وحينئذ فان تقديم «الشغف»-وهو من شغاف القلب أي الباطن أو الصميم-قد خلع على هذا الاستعمال نوعا من التخصيص أعان عليه السياق. أما الهوى فانه لم يرد في القرآن مرادفا للحب، أي الميل إلى ما هو صالح أو فاسد من العقائد أو الأشخاص أو الأشياء، وإنما خص بالميل إلى ما ليس بصواب: ﴿**فلا تتبعوا الهوى أن تعدلوا**﴾ و﴿**ولا تتبعوا أهواء قوم قد ضلوا**)و(**وان كثيرا ليضلون بأهوائهم بغير علم**﴾. وقد اتخذ الإمام الغزالي قوله تعالى ﴿**والذين آمنوا أشد حبا لله**﴾ دليلا على إثبات الحب واثبات التفاوت فيه، أما في حديث الرسول فقد روى قوله عليه السلام لأبي رزين العقيلي، في جوابه على سؤاله:ما الإيمان ؟: «أن يكون الله ورسوله أحب

إليك مما سواهما»، وكان من دعائه عليه السلام: «اللهم ارزقني حبك، وحب من أحبك، وحب ما يقربني إلى حبك، واجعل حبك أحب إلي من الماء البارد»، وجاء أعرابي إلى النبي فقال: «يا رسول الله: متى الساعة ؟ قال: ما أعددت لها ؟ فقال: ما أعددت لها كثير صلاة ولا صيام إلا أني أحب الله ورسوله. فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: «المرء مع من أحب»[*21].

ونكتفي بهذه الأمثلة-وفي القرآن والحديث غيرها كثير-ليس لتأكيد استعمال لفظ الحب، بل لتحديد دلالته وما في به من كرامة وشرف حين توصف به علاقة المؤمن بالله ورسوله. وهنا إشكال طريف لابد أن نشير إليه، يتعلق بمحبة الله للعبد، أو ما عبر عنه لسان الدين بن الخطيب بمحبة القديم للمحدث، وأصل الإشكال ومنبعه تعريفهم للحب، يقول الإمام الغزالي: «انه لا يتصور محبة إلا بعد معرفة وإدراك، إذ لا يحب الإنسان إلا ما يعرفه، ولذلك لم يتصور أن يتصف بالحب جماد، بل هو من خاصية الحي المدرك» ثم يربط الغزالي بين الحب واللذة «فالحب عبارة عن ميل الطبع إلى الشيء الملاذ، فان تأكد ذلك الميل وقرى سمي عشقا»، ومن ثم، ترتيبا على هاتين المقدمتين يقرر الغزالي أن محبة العبد لله حقيقة وليست بمجاز، أما حب الله للعبد فلا يمكن أن يكون بهذا المعنى أصلا، بل الأسامي كلها إذا أطلقت على الله تعالى وعلى غير الله لم تنطلق عليهما بمعنى واحد أصلا [*22]. و يزيد صاحب «روضة التعريف بالحب الشريف» الأمر تفصيلا ومجاراة للتصور الصوفي، حين يقول: «وأما محبة القديم للمحدث فلا تتأتى إلا بتأويل ومسامحة، وربما تأتي التوفيق والتحقيق إلى إيهام الحلول أو الوحدة اللذين توهمهما ألفاظ هذه الطوائف، لأنه يوهم ألا يحب إلا نفسه، إذ ظهر من أسباب المحبة الأولى أنها عائدة إلى ذات المحب وان اختلفت». و يستقصي ابن الخطيب الاحتمالات المنطقية لعلاقة الحب بين المحب والمحبوب، فيقول: «ومحبة المحدث للقديم محبة فرع لأصل، وحنين جزء لكل، ومحبة القديم للمحدث محبة مؤثر لأثر، وصانع بصنعة؛ فإنما أحب صنعته وأثره وذاته.. . ومحبة القديم للقديم ثناؤه على نفسه في علم عينه، وإطلاق هويته. أنت كما أثنيت على نفسك [*23].

وإذا كان لفظ «المحبة» يثير كل هذا الجدل والقلق، فان لفظ «العشق» يكاد ينعقد الإجماع على تجنبه فيما يتعلق بذات الله سبحانه، وتحت عنوان:

جواز العشق على الله ومن الله، يقول الديلمي. إن داود عليه السلام كان يسمى عشيق الله، وفي الحديث القدسي: وإذا علمت أن الغالب على عبدي الاشتغال بي جعلت شهوة عبدي في مسألتي ومناجاتي، فإذا كان عبدي كذلك، عشقني عبدي وعشقته. و يعقب الديلمي على كل ذلك بقوله: إن شيوخنا لم يستعملوا لفظ العشق وصفا لعلاقة العبد بربه، إلا على النادر، ولا أرى للإنكار وجها، فالعشق والمحبة اسمان لمعنى واحد، إلا أنا وجدنا اسم المحبة أشهر وأمضى، فهو مجمع على جوازه [*24].

ومن الطبيعي أن نلاحظ نقص القسمة العقلية، فأين حب المحدث للمحدث ؟ أين الحب الإنساني، وعلى الأخص. الحب بين الرجل والمرأة ؟ انه النوع المسكوت عنه عند هذين العالمين الكبيرين، وهو ما نهتم به أصلا كما ذكرنا آنفا. وفي القرآن الكريم نجد الدعوة إلى النقاء وحفظ الفروج وغض البصر، وفي الأحاديث ما يماثل ذلك المعنى والغاية، وقد تنصرف الدعوة إلى نهي النفس عن الهوى إلى معنى مقاومة الشهوة، بل ينقل ابن القيم في معنى قوله تعالى: ﴿**وخلق الإنسان ضعيفا**﴾ أي لا يصبر عن النساء، كما ذكر الثوري عن ابن طاوس (وخلق الإنسان ضعيفا) قال: إذا نظر إلى النساء لم يصبر[*25]، فكأنما تمثلت آية ضعفه أوضح ما تكون في شعور الحاجة إلى المرأة والعجز عن الاكتفاء الذاتي.

ونكتفي باللمحة الدالة لنرى أن الاهتمام بالحب، و بالجنس كان يعلن عن نفسه عبر مفاهيم وشواهد قد تكون نصا فيه، وقد تفهم ضمنا، وقد لا تعنيه، فينقل الكوراني أن البلقيني قال في التدريب: النكاح مشروع من عهد آدم ولم تنقطع شراعيته، ومستمر في الجنة، ولا نظير له فيما يتعبد به من العقود بعد عقد الإيمان. وعن ابن حبيب عن الحسن في قوله: (و جعل بينكم مودة) قال: الجماع، (ورحمة) قال: الولد، أخرجه ابن المنذر[*26].

وقد عني القرآن بالقصص كثيرا، فتعددت مواضيعها ومراحل تصوير أحداثها وتفصيل طبائع شخصياتها وإبراز الطابع الحواري في سياق صياغتها، وتبقى قصة يوسف وامرأة العزيز متميزة بتكوينها وتفاصيلها ورسم شخصياتها والاهتمام بمواقفها وحركة الحوار فيها وتعدد أزماتها ومآزقها وطريقة حل هذه المآزق، وعظة الختام فيها، وقد هدفت هذه القصة القرآنية إلى رسم شخصية الشاب الوسيم الذي يتعرض للإغواء

من امرأة ذات منصب وجمال، فيستعصم، و يقول إني أخاف الله، فينسب إليه ما لم يكن منه، و يعاقب مظلوما، فيصبر، إلى أن تظهر عفته، فينال جزاء الصادق الصابر، وقد ظهر حفظه وعلمه أيضا.

وقد اقتحمت تفاصيل هذه القصة اللحظات الحرجة في مواقف إغراء المرأة للرجل، وعبرتها لمحا في عبارات فيها من واقعية التعبير وصدق إحساس المرأة وطبيعة سلوكها بقدر ما فيها من ترفع عن ابتذال اللفظ وضعة الإشارة، وان هذه القصة يمكن أن تكون بذلك نموذجا متوازنا للكتابة الصريحة في مجال الحب والجنس، يجمع بين الغاية والوسيلة على مستوى واحد، دون أن يكون أحدهما ذريعة للترخص في الآخر. ولا تزال هذه القصة الدينية تحمل من عناصر التشويق والإثارة بحيث تفرض نفسها على أي مؤلف في موضوع الحب، بل فتحت الباب إلى مناقشة حب الأنبياء ومدى تعلقهم بالنساء، وهو أمر سيشير إليه صاحب الزهرة، وبجعل من أهداف كتابه أن يكون جوابا عليه.

وقد تطرقت بعض الأحاديث النبوية إلى نقاط حساسة في إطار قضية الحب، وحيث يسيطر المنطلق الديني أصلا على هذه الأحاديث، فإنها تجعل إتيان الرجل زوجه نوعا من رعاية حق الله، حين يقترن هذا العمل بنية الاعفاف، اعفاف النفس واعفاف الزوجة أيضا، وهذا جانب مما يعنيه قوله عليه السلام: «وفي بضع أحدكم صدقة»، ينقل ابن حجله المغربي أن هذا ما اختاره ابن تيمية وتلميذه ابن القيم، ففي وطء الرجل زوجه كمال اللذة وكمال الإحسان وحصول الأجر وفرح النفس وذهاب أفكارها الرديئة عنها وخفة الروح وذهاب كثافتها وغلظها وخفة الجسم واعتدال المزاج وجلب الصحة ودفع المواد الرديئة، فان صادف ذلك وجها حسنا وخلقا دمثا وعشقا وافرا ورغبة تامة واحتسابا للثواب فذلك اللذة التي لا يعادلها [*27]، وقد أطلنا الاقتباس من هذا التعليق على الحديث الشريف لنرى وجها من سعة أفق الفكر الإسلامي واهتمامه بالدوافع وإقرار الحقوق الشرعية.

وكما يهتم الحديث النبوي بالاعفاف فانه يهتم بالحب، وحقه في أن يكون الرابطة الأساسية لبيت الزوجية. وهذا ما تؤكده قصة بريرة، الأمة التي زوجها سيدها من عبد رقيق يدعى مغيثا، فلما اشترتها عائشة وأعتقتها صار من حقها فسخ عقد الزواج أو إقراره، وقد اختارت بريرة الفسخ،

ولكن الزوج السيئ الحظ كان يحبها، قال ابن عباس: «كأني انظر إليه يطوف خلفها يبكي ودموعه تسيل على لحيته، فقال النبيﷺ لعباس. يا عباس ألا تعجب من حب مغيث بريرة، ومن بغض بريرة مغيثا ؟ فقال النبي صلى الله عليه وسلم (لبريرة): لو راجعته ! قالت: يا رسول الله أتأمرني ؟ قال: إنما أنا أشفع، قالت: فلا حاجة لي فيه». فأي سماحة في هذه الشفاعة، وأي سماحة في تقبل ردها، وأي قرار خطير اتخذ بأناة حين اعترف بحق القلب في الاختيار، وقدمه على حق الشفاعة وان تكن شفاعة من لا ترد شفاعته، وهو القائل: «الأرواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف، وما تناكر منها اختلف».

وهناك أحاديث ذات علاقة وثيقة ودلالات عميقة على ما نحن بصدده، فيروي ابن الجوزي هذه الأحاديث، التي تعالج جوانب من نزوات الحب أو تحذر منها، مثل ما روي أنه-عليه السلام-رأى امرأة فأعجبته، فأتى زينب فقضي منها حاجته، وقال. «إن المرأة تقبل في صورة شيطان، وتدبر في صورة شيطان فإذا رأى أحدكم امرأة فأعجبته فليأت أهله، فإن ذلك يرد مما في نفسه [28]»، وما اقتبسناه منذ قليل عن ابن القيم يصلح تعقيبا على هذا الحديث، وإذ يحذر من عمل قوم لوط وبجعله أخوف ما يخاف على أمته، و يعتبر السحاق زنا، فانه يتوقف اكثر من مرة عند محاولة إغواء الجارة والمتزوجة، فقد جعل الزنا بحليلة الجار ثالث أعظم الذنوب بعد الشرك بالله وقتل الولد، وجاء في حديث آخر أنه «(سئل رسولﷺ عن الزنا، فقال: حرام حرمة الله ورسوله، فقال: لأن يزني الرجل بعشرة نسوة أيسر عليه من أن يزني بامرأة جاره». وقال: «من خبب امرأة على زوجها فليس منا» وقد شرح الإمام علي-كرم الله وجهه-هذا الحديث في وصفه للزنا بالمتزوجة بأنه أعظم الزنا، إذ يصير الرجل زانيا، وقد أفسد على الآخر زوجته[*29]. إن الزنا بالجارة إفساد لعلاقة اجتماعية هي موضع الرعاية في الأخلاق الإسلامية واستغلال غير كريم للثقة والألفة التي تنتهي إليها الجيرة عادة، وفي إفساد المتزوجة هدم لأسرة، بل لأسرتين، ووضع البغضاء مكان المحبة. ومن هنا كان التحذير والتنفير المضاعفين، في هاتين الحالتين، مع تحريم الزنا أصلا.

ولما لم يكن هدفنا أن نعرض للتصور الإسلامي للمرأة، ولحقوقها المختلفة

(فهذا أمر يطول ويخرج بنا عن الهدف المرسوم) ولما كنا نتحرك في إطار الكتابات التراثية العربية حول الحب، دون توسع في الفقه أو التفسير أو الحديث إلا أن يكون واضح التأثير في هذه الكتابات، فإننا نختتم هذه الفقرة عن الحب في القرآن والسنة، بما ذكره جعفر السراج رواية عن أشياخ من الأنصار قالوا: «أتى النبي صلى الله عليه وسلم يوم أحد بعبد الله بن عمرو بن حرام وعمرو بن الجموح قتيلين، فقال: ادفنوهما في قبر واحد، فانهما كانا متصافيين في الدنيا [*30]». فهل يفسر لنا هذا الحديث تلك العبارة التي ستصادفنا كثيرا في أخبار العشاق-غير الفساق-وقصصهم، وتكون ختام المقال بشكل متكرر: «فدفناهما في قبر واحد ؟!»

في كل الاتجاهات:

فإذا كان إلف النساء والرغبة فيهن أمرا مشتركا بين جنس الرجال، وكذلك الحال بالنسبة للنساء، فانه من الطبيعي أن تكون العلاقة بين الجنسين،-بمختلف الألفاظ الدالة عليها، والمراحل التي تمر بها، والمستوى الذي تكون عليه-موضع تأمل يعبر عن حجم الانشغال بها والتفكير فيها، واتخاذها أصلا يقاس عليه، في صورة مثل يضرب، أو قول مشهور ينظم، أو طرفة أو نكتة تروى. وعلم الاجتماع الحديث في سعيه لاكتشاف طبائع السلالات وخصائص الشعوب لا يكتفي بالدراسات البيولوجية أو الحقائق الإحصائية عن الأنشطة العملية والعلاقات الاجتماعية، بل كثيرا ما يتطرق إلى الأمثال الشائعة بين العامة، والأقوال المنتشرة بين المثقفين، كما يستعين بالفنون الشعبية ومنها فن الحكاية أو النادرة، كما أن«النكتة»ذات دلالة لا تجحد في التعبير عن المزاج الاجتماعي ومعالمه الأخلاقية، بما تعبر عنه من تسامح أو تشدد. ونادرا ما نجد كتابا من تلك الدراسات المتنوعة التي عنيت بالحب في تراثنا لم يسجل الكثير من النوادر والحكايات والأمثال والأبيات الشاردة والعبارات التي تنقش على الخواتم وقطع الثياب الداخلية الخاصة بالنساء، مما يعني في النهاية أن الحضارة العربية في عصر قوتها وازدهارها قد أشبعت جميع الغرائز الإنسانية و بث فيها الحياة، واقتطفت منها ثمرا شهيا، فيه من الذكاء والكياسة وصدق التجربة ورهافة الشعور ما يغني عن كلام كثير.

ولما كان تأكيد الاتجاه العام هو رائدنا في هذه الفقرة فإننا سنضرب صفحا عن تقصي العصر التاريخي الذي قيل فيه المثل أو الشعر أو النادرة، معتبرين-في هذا المجال وحده-بالخلاصة دون حرص على تقصي المتغيرات، التي لا نشك في أنها كانت قليلة أو معدومة، و يتأكد ما نقرره حين نعرض أمثال الماضي وشوارد أبياته على عقائدنا العامة في عصرنا، فلا نجد أنفسنا على تنافر مع شيء فيها إلا فيما ندر، بل توشك «النادرة» أن تكون هي بذاتها «النكتة» الجنسية المكشوفة التي تشيع بيننا، همسا أو علانية مراعاة للوسط الاجتماعي ودرجة الثقافة، مع إقرار للمبدأ الأول، الذي عناه ابن قتيبة في كلمته السابقة، فعالم المرأة ما من رجل إلا وهو ضارب فيه بسهم: حلال أو حرام.

وقد اهتم الثعالبي بالأمثال وشوارد الأبيات في كتابه «التمثيل والمحاضرة» بشكل واضح، فما وضعه تحت عنوان: «العشاق والعشق:»

حبك الشيء يعمى ويصم

الهوى هوان

قطع الأوصال أيسر من قطع الوصال

من كثرت لحظاته دامت حسراته [*31]

المحبوب مسبوب

أطيب الطيب عناق الحبيب

وعلى صيغة «أفعل من كذا» يضع الثعالبي ثبتا مطولا وكأن هذه الصيغة قد استمدت محتواها الشعوري من حالات الحب ومعاناة العشاق، وهذا قليل من كثير مما جاء به يشهد بما نقول:

أثقل من رقيب بين محبين

اثقل من واش على عاشق

أنم من دمع على عاشق

أشقى من محب

أطيب من ريح الحبيب الموافق

أقبح من عاشق مفلس

ألذ من ريق الأحبة في الفم

وتحت عنوان «النساء» يضع الثعالبي طائفة من الأمثال مع تعقيبات

موجزة، تدل-في النهاية-على موقف المجتمع من النساء ونظرته إليهن، وحيث يبدو الترخص الواضح في أشياء، يبدو الحذر وشدة الغيرة في أشياء أخرى:

كل شيء مهة ومهاة ماخلا النساء وذكرهن ؛ أي أن الحر يحتمل كل شيء حتى يأتي ذكر حرمه. ومعنى المهة: اليسير.

كل ذات صدار خالة؟ أي من حق الرجل أن يغار على كل امرأة كما يغار على حرمه.

النساء حبائل الشيطان (32*)

اعص هواك والنساء، وأطع ما شئت.

القبح حارس المرأة

البياض نصف الحسن

التحسن خير من الحسن

ومن الأبيات السارية مسرى الأمثال، وسيقابلنا مثلها الكثير في ثنايا هذه ا لدراسة، قول ا لشاعر:

كل شيء من الحبيب مليح
غير أن الصدود منه قبيح

وقول آخر:

صيرت حبك شافعي
فأتيت من قبل الشفيع

وقال غيره:

يقولون: لو دبرت بالعقل حبها
ولا خير في حب يدبره العقل

وقال ابن المعتز:

هي الضلع العوجاء لست تقيمها
ألا إن تقوم الضلوع انكسارها

وقول الآخر:

لا يأمن على النساء أخ أخا
ما في الرجال على النساء أمين

وقال غيره:

لا تـنـكـحـن عـجـوزا إن دعـوك لـهـا
وان حـبـوك عـلـى تـزويـجـهـا الـذهـبـا
وان أتـوك وقـالـوا إنـهـا نـصـف
فـإن أفـضـل نـصـفـيـهـا الـذي ذهـبـا(*33)

ويسجل أبو جعفر السراج أبياتا مما ينقش على الخواتم، وقد كانت الجواري والقيان-وغيرهن أيضا-يفعلن ذلك، فيذكر أن مغنية نقشت على خاتمها:

مـا أنـصـفـوا،حـجـبـوك أو حـجـبـونـي
مـهـمـا آذوك، فـبـالأذى طـلـبـونـي

ونقشت أخرى:

قـلـبـان فـي خـاتم الـهـوى جـمـعـا
فـأرغـم الـلـه أنـف مـن قـطـعـا

ونقشت ثالثة:

تمـنـيـت الـقـيـامـة لـيـس إلا
لألـقـى مـن أحـب عـلـى الـصـراط

وهذه الأخيرة تعلي من شأن نفسها عن طريق ما تزعم من صدق العاطفة إذ تنقش على خاتمها:

أنـا إن مـت فـأهـوى داء قـلـبـي
فـبـداء الـهـوى يمـوت الـكـرام (*34)

وقد تجاوز الوشاء في كتابه «الموشى أو الظرف والظرفاء» إطار ما يكتب العشاق إلى ما يكتب فتيان العصر وفتياته بوجه عام على فصوص خواتمهم، وأضاف إلى ذلك ما وجد على ذيول الأقمشة وطرز الأردية والأكمام والعصائب ومشاد الطرز والذوائب والزنانير والتكك والمناديل والستور والوسائل والبسط والمرافق والمقاعد والنعال والخفاف والأقدام وأقداح الراح والقناني والكاسات الخ، وهي في مجموعها تصور ذوق عصر ازدهار الحضارة العربية، وترفها، وأخذها بأوفى نصيب من متع الحياة(*35).

وتعكس النوادر والفكاهات سرعة البديهة العربية وما تتمتع به من ذكاء فطري، ولباقة تعبير، كما سنجد فيها قدرا من الجرأة على الألفاظ الصريحة، وقدرا من الميل إلى المداعبة وخفة الروح، ومن خلال هذا كله لن

يخطئ الخاطر أن يرى منطق الحياة الغلابة، ولعلنا بذلك نصحح جانبا من فكرتنا كل ت الماضي التاريخي لأمتنا العربية حيث يبدو للبعض منا تاريخا متجهما، وكأن المجتمع القديم لم يكن اكثر من ثكنة عسكرية يعيش فيها شعب مجاهد لا يضع السلاح، أو يعيش في المسجد لا يهجر المحراب !! قد يكون هذا صحيحا في بعض قطاعات المجتمع أو في مراحل قصيرة جدا من التاريخ حيث تشتد الأزمات وتستدعى الأمة لإثبات جدارتها بالبقاء، أما والحياة رخاء والجو أمان والرزق وفير فإن أعظم ما يثبته الإنسان أنه مجرد إنسان، يحب الحياة، ويحاول أن يستمتع بكل ما يتاح علانية فان لم يكن فخفية، لا يقصد إلى التمرد على القيم قصدا، بقدر ما يتحايل لتحلية حياته الخاصة غير ملتفت للمعنى المجرد لذلك. وفي مثل هذه النوادر يتجلى الطابع الشعبي فكرا وتعبيرا، وتسفر قيم البيئة الاجتماعية عن نفسها بغير تصنع، وهل. يختلف هذان البيتان عما يمكن أن يقوله شاعر ساخر خفيف الروح في عصرنا يتوعد امرأته، وتشي كلماته بالخوف منها:

إذا ما جئت ما أنهاك عنه
ولم أنكر عليك فطلقيني
فأنت البعل يومئذ فقومي
بسوطك لا أبادلك فاضربيني

أما البيتان فمنسوبان إلى الشنفري(*36)، الشاعر الجاهلي الصعلوك الفاتك !! أما النوادر الفكاهية التي يقصد بها إلى الإضحاك فإنها كثيرة منتشرة، لا يكاد يخلو كتاب من تلك الكتب التي اهتمت بالحب من إيراد بعضها، وهذا أبو حيان التوحيدي-على وقاره الفكري-يروي قولا عن أعشى همدان قاله لامرأته: فأجابته بأشد منه، مما نعف عن ذكره.

ومن فكاهات أبي حيان التوحيدي أيضا:

طلق أبو الخندق امرأته أم الخندق، فقالت له: يا أبا الخندق طلقتني بعد خمسين سنة. فقال: مالك عندي ذنب غيره(*37).

ومن فكاهات الجاحظ ونوادره الكثيرة ما وضعه تحت عنوان «محاسن القيادة» في الكتاب المنسوب إليه: «المحاسن والأضداد»(*38). وهي نوادر صريحة المغزى واضحة الإشارة، ومثل ذلك في صراحته ما يرويه الأبشيهي في مستطرفه، فقد سجل بعض الفكاهات المتداولة في عصره، والعصور

السالفة أيضا.[*39]

وتحت عنوان «ذكر شيء من نوادر النساء والجواري» وضع النويري طائفة من الفكاهات الصريحة الجريئة:

أراد شيخ أن يشتري جارية، فقال لها: لا يريبك شيبي، فان عندي قوة. فقالت: أيسرك أن عندك عجوزا مغتلمة!! قيل لامرأة ظريفة. أبكر أنت ؟ قالت: أعوذ بالله من الكساد.

وكتب رجل إلى عشيقته رقعة، قال في أولها: عصمنا لله وإياك بالتقوى فكتبت إليه في الجواب: يا غليظ الطبع، إن استجاب الله دعاءك لم نلتق أبدا.

يحكى أن بعض القضاة كانت له جارية، وكان يعزل عنها، فدخل عليها يوما، فرأته كئيبا محزونا، فسألته عن أمره، فقال: عزلت عن القضاء. فضحكت ثم قالت: يا سيدي، ذق مرارة العزل، طال ما قد أذقتيه.[*40]

ونختم هذا الطواف السريع بين الهامش والصميم، في محاولتنا الاقتراب من الحب، كظاهرة إنسانية، وعاطفة طرفاها الرجل والمرأة، نختمه بالإشارة إلى تأثر هذه العاطفة بفن الغناء، وهو تأثر لا سبيل إلى الشك فيه، و يفسره لنا هذا الاهتمام الفقهي الشديد بموضوع «السماع» وانعقاد ما يكاد يكون إجماعا على تحريمه حين يكون لهوا مباحا، وتحريمه قطعا حين يقترن أو يكون داعية لمحرم، ومن هنا كانت عبارة ابن لجوزي: «الغناء داعية الزنا» ودعوته أن نجنبه النساء، وقد تعرض المغنون في العصر الأموي بخاصة لأكثر من أزمة ما حقة، وكانوا يعاملون بازدراء، ولكنهم بصفة عامة تجاوزوا محنتهم، وعاش بعضهم حياة ناعمة، وتمتع بالشهرة والثراء وحماية أصحاب النفوذ من الأشراف. ويعنينا هنا أن المغنين صاروا جزءا من ملامح الحياة المترفة التي عاشها الحجاز في مدينتيه الكبيرتين: مكة والمدينة في العصر الأموي، وإنه تأكيد منزلة المغني فإنه أخذ مكانه في سهرات أصحاب القصور كما أخذ مكانه في رحلات الشباب اللاهية، خارج الأحياء السكنية، وهي رحلات فيها النزق والعبث والصخب، وكان المغني يكمل مجلس النبيذ بعد ذلك كله.[*41] على أن انتشار مجالس الغناء وولع الناس به، قد فعل فعله في نفوس الشعراء، من إيثار للموضوعات التي يقبل الناس على سماعها، وتفضيل للأوزان الخفيفة، وانتقاء للألفاظ الرقيقة. وندلل على أثر الغناء

في انتشار شعر الحب بما ذكره الأصفهاني من أن قصيده عمر بن أبى ربيعة التي مطلعها:

تشط غدا دار جيراننا

وللدار بعد غد أبعد

قد لحنت تسع عشرة مرة، وغناها مشاهير الغناء في مكة مثل ابن مسجح وسريج والغريض، وفي المدينة مثل معبد، واستمر الاهتمام بالقصيدة إلى العصر العباسي فغناها إسحاق الموصلي وابن جامع وعلية بنت المهدى في بغداد.[(42*)]

وستطول وقفتنا بعض الشيء مع عمر بن أبى ربيعة الذي نال حظا وافرا من اهتمام المغنين، أو لعلهم نالوا حظا وافرا من اهتمامه، ولنقرأ هذا الخبر:

«واعد عمر بن أبى ربيعة نسوة من قريش إلى العقيق ليتحدثن معه، فخرس إليهن ومعه الغريض، فتحدثوا مليا ومطروا، فقام عمر والغريض وجاريتان للنسوة فأظلوا عليهن بمطرفه وبردين له حتى استترن من المطر إلى أن سكن، ثم انصرفن، فقال له الغريض: قل في هذا شعرا حتى أغني فيه؟ فقال عمر:

ألم تسأل المنزل المقفرا

بيانا فيكتم أو يخبرا»[(43*)]

فهذا الترافق بين الشاعر والمغني ليس بدعة، وقد كان الشاعر القديم يغني شعره، وانطلاقهما للقاء النسوة خارج مكة كان بمثابة البحث عن مثير فني بالنسبة للشاعر، وحافز لتحلية المجلس بالنسبة للمغني، فلا بد أنه اصطحبه ليقوم بالغناء، وغناء شعره هو دون غيره، وشعره العاطفي في المرأة بالذات، فلما استهلت مناسبة جديدة التقط المغني طرف الخيط ووجد فيه مشهدا لا يتكرر كثيرا: شريفات قريش تحت مطرف عمر، وهو واقف يحميهن من البلل !! لكن هل يطيق العصر حرية التعبير الصريح عن التجربة؟ لا، ولا التعبير الرمزي إلا بكثير من الالتواء وغموض التكنية. لقد ذكرت بعض الأخبار أن بعض شهيرات العصر تعرضن لعمر لكي يشبب بهن، أو يشبب بجواريهن على أن يضمن كلامه ما يومئ إلى أنه لا يعني الجارية، ولكن الترف الذي اكتسح الكثير من خصال حياة البداوة وتقاليد

القبيلة لم يستطع بسهولة أن يتسلل إلى «مظاهر» وضع المرأة في مجتمع يقوده الرجال و يقررون فيه الصواب والخطأ. والأبيات التي أوردها صاحب الأغاني تعقيبا على الخبر السابق مجرد صورة وصفية لإقبال ثلاث من الحسان لملاقاته، ثم غفلتهن عن مضى الليل لحلاوة الحديث، وحرصهن على إخفاء أثر أقدامهن حتى رحن يزلنها بأكسيتهن الحريرية، ليس فيها استبطان للعالم الداخلي ولا معاناة حقيقية لتجربة ححب متخم أو محروم. ونصل إلى دلالة أخرى في خبر آخر طويل، لا حاجة بنا إليه، وخلاصته أن عمر-أيضا-كان جالسا بمنى في فناء مضربه، إذ أقبلت امرأة عليها أثر النعمة، فسلمت، ثم قالت: هل لك في محادثة أحسن الناس وجها، وأتمهم خلقا وأكملهم أدبا وأشرفهم حسبا ؟!، ووافق عمر على شرطها في أن تقوده معصوب العينين، فإذا ما كشف عن وجهه وجد نفسه أمام أجمل النساء وجها، وقد تكرر اللقاء على هذه الشاكلة الغريبة ثلاث ليال متتابعات، وفي كل ليلة تبدأ فتجيبه: أنت الفاضح للحرائر. ثم تلقي عليه من شعره الغزلي البديع ما تراه قد فتنها حتى استدعته وهي تظهر ملامته وتأنيبه، وكانت الأبيات التي تمثلت بها في الليلة الثانية قول عمر:

وناهدة الثديين قلت لها اتكي
على الرمل من جبانة لم توسد
فقالت على اسم الله أمرك طاعة
وان كنت قد كلفت ما لم أعود
فلما دنا الإصباح قالت فضحتني
فقم غير مطرود وان شئت فازدد

ثم نصل إلى العبارة التي نبحث عنها: «الغناء لأهل مكة[*44]». هكذا يجمل الأصفهاني روح المرحلة في جملة قصيرة، لقد قام أهل مكة بتلحين أبيات عمر، وبلغ من شعبية هذه الأبيات وانتشارها أن لحنها لم ينسب لواحد من مشاهير العصر، وهي أبيات في الغزل الصريح، فماذا كان باستطاعة مثل هذه الأبيات التي تؤثر في الأخلاق العامة، أن تصنع من تصورات وخيالات الناشئة من فتيان وفتيات مكة ؟ ومن ناحية أخرى: هل يطمح شاعر إلى اكثر من أن تقوم مدينة كبيرة بتلحين شعره وترديده ؟ وبالنسبة لا نعني به من موضوع: هل كان باستطاعته أن يصل إلى هذه

المنزلة لو كانت هذه الأبيات عن شيء آخر غير الحب ؟

في العصر التالي-العباسي-سيكون للغناء واللهو دور خاصة واسعة الانتشار، لن تكون مقصورة على الغناء، ولهذا سيلعب فيها الحب دورا مختلفا تماما، يحتاج إلى لون من التناول يحسنه الجاحظ الساخر، فلنترك لقلمه هذا الأمر، يؤديه بلغته اللاذعة، بعد حين.

الحواشي

(*1) روضة المحبين ونزهة المشتاقين ص 179، وقد عاد ابن القيم لهذه النقطة مرة أخرى (ص 190) فجعل عصيان آدم قسمة بين سببين: اتباعه الهوى في طلب الخلود في الجنة، ودخوله في هوى حواء حبا لها «فأول فتنة كانت في هذا العالم بسبب النساء». وستكون لابن داود إشارة أخرى في «الزهرة» سنجد أصلها في مخطوط نادر، وسيأتي ذلك في مكانه من هذا الكتاب.

(*2) روضة المحبين ونزهة المشتاقين ص 298، وقد سبق لابن القيم أن أشار إلى الزيارة اليومية على البراق بين الشام والحجاز برواية سعد بن أبي وقاص: ص 169 وقد أشار «أخبار النساء» إلى هذا الخبر وروايته أن إبراهيم قال: اثقبي أذنيها وخصفيها، والخصف هو الخياطة، وفيها أيضا أن إبراهيم كان يزورها في كل وقت لشغفه بها وقلة صبره عنها. انظر ص 83 وواضح أن مصدر الخبر واحد في المرتين.

(*3) وقد أورد ابن قتيبة في الشعر والشعراء (بجـ 1 ص، 121 , 166 188) قصص هؤلاء الشعراء، وأشار إلى أن قصص العشق تقترن عادة بدعوى الهجاء، فهناك الشاعر المتهم بالعشق، والشاعر أو النديم المنافس له الذي يشيع عنه ذلك، أو أن الشاعر نفسه يريد أن يلحق معرة بمن يرغب في فضحه بجريمة!!

(*4) ذم الهوى: ص 220 وما بعدها، وفي القصة ملامح إسلامية، حيث يشهد الرجل على طلاق زوجته ثلاثا. (*5) روضة المحبين ونزهة المشتاقين ص 300.

(*6) رسائل الجاحظ: كتاب القيان-ص 148, (*7) روضة المحبين ونزهة المشتاقين ص. 85- 87.

(*8)أخبار النساء ص 211.

(*9) أشعار النساء: انظر الصفحات 114, 152, 153, 163، وغيرها. ونجد مالا يقل صراحة وانكشافا عن ذلك في نزهة الجلساء في أشعار النساء للسيوطي منسوبا للشاعرة ثواب الهمذانية ومهجة القرطبية وولادة وغيرهن. هذا غير ما نجد في المخطوطات مما لا يسمح الذوق العام بنشره. (*10) روضة المحبين ونزهة المشتاقين ص 172.

(*11) تفسير القرآن العظيم-جـ 3 ص 353- 354.

(*12) وهذا يختلف بالطبع عن القول بأن حب الآخرين هو في نهاية الأمر نوع من حب الذات.

(*13) مصارع العشاق جـ1 ص 11, 12.

(*14) مصارع العشاق جـ 1، انظر صفحتي: 212 و 264.

(*15) من الجائز أن يكون هنا تأثير ديني جاء مما أثر عن النبي عليه السلام من أخبار، كحنين الجذع إليه، وتسبيح الحصى في كفه، ونحن لا نناقش هنا مدى صحة هذه الأخبار، إذ لا يتوقف تأثيرها في الوجدان الشعبي على صحتها. (*16) ذم الهوى ص 299.

(*17) تزيين الأسوان ص 395, (*18) روضة التعريف بالحب الشريف-ص 202.

(*19) قد روى هذا الحديث باختلاف طفيف في التركيب، وبقى المعنى واحدا تقريبا. انظر: ذم الهوى-ص 326- 329, (*20) روضة المحبين ونزهة المشتاقين: ص 27, 179- 180.

(*21) جاء حديث «المرء مع من أحب»-«يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه» في طبقات

الشافعية الكبرى. انظر الجزء الرابع ص 134- 289.
(*22) راجع: إحياء علوم الدين-جـ 4 ص 294- 327, (*23) روضة التعريف بالحب الشريف ص 376- 394, (*24) عطف الألف المألوف على اللام المعطوف ص 6.
(*25) روضة المحبين ونزهة المشتاقين: ص 203, (*26) خرط بالمتحف البريطاني بعنوان أمل الذكر ورقة رقم 4, 6.
(*27) روضة المحبين ونزهة المشتاقين ص ,217 وعنه أخذ صاحب ديوان الصبابة بنصه. انظر: ص 183.
(*28) ذم الهوى-ص 146 و يقرر أن هذا الحديث قد انفرد بإخراجه مسلم.
(*29) ذم الهوى-ص 195 , 196 , 198 , 200 , 285 , 286- وخبب: أفسد وخدع. (*30) مصارع العشاق-جـ 2 ص 106 وقد علمنا من قبل أن عروة وعفراء قد وضعا في قبرين متجاورين، ولكننا سنقابل فيما يأتي محبين يوضعان في قبر واحد، وفي أخبار النساء (ص 67) يوصي جميل بوضع العاشقين في قبر واحد.
(*31) اتخذ محمد بن داود هذا القول عنوانا للفصل الأول من كتابه: الزهرة.
(*32) نسب الأنطاكي إلى الجنيد-على سبيل الظن-قوله تكملة لذلك: وحبائل العرفان. انظر: تزيين الأسواق ص 57, (*33) انظر كل هذه الأمثلة في: التمثيل والمحاضرة-ص 209- 219 وفي مجمع الأمثال للميداني أضعاف ذلك، ولكنها مادة متفرقة.
(*34) مصارع العشاق جـ 2 ص 72, (*35) انظر: الموشى ص 244- 294.
(*36) أخبار النساء ص 112, (*37) الإمتاع والمؤانسة جـ 3 ص 174- 183.
(*38) المحاسن والأضداد ص 175, (*39) المستطرف في كل فن مستظرف جـ1 ص 54, (40) رشد اللبيب إلى معاشرة الحبيب-مخطوط بدار الكتب بالقاهرة-الورقة 13 ب.
(*41) الغزل عند العرب جـ 1 ص 151, (*42) الأغاني جـ 1 ص 86, 87.
(*43) الأغاني ص 150, 151.
(*44) الأغاني جـ 1 ص 192، والجبانة. الصحراء.

2 هذا الصنف من المؤلفين

ظاهرة كل العصور:

إن الظاهرة شيء، والالتفات إليها والوعي بها شيء آخر وإخضاعها للبحث العلمي شيء ثالث مختلف، فالميل الجنسي، والتعاطف بين الذكر والأنثى غريزة، بمعنى أنه استعداد خلقي في تكوين الإنسان وليس شيئا مكتسبا، والشيء المكتسب إنما هو طريقة التعبير عن هذا التعاطف، وان بقي الميل الجنسي يعبر عن نفسه بطريقة واحدة تقريبا. وتد توجه وعي الإنسان-في أطوار حضارته-نحو هذه الغريزة يحاول تهذيبها وترقيتها بإحاطتها بأنواع من السلوك وألوان من آداب القول الذي يتقرب به المحب إلى المحبوب، غير أن الشاعر الذي يملك مقدرة التعبير قد انطلق لسانه وقد شفه الجوي، فتأمل الناس معاني قوله واهتزت القلوب استجابة، وكذا يمكن اعتبار الشاعر أول من انتقل بالغريزة من مستوى الظاهرة السلوكية إلى مستوى الظاهرة الفنية، وقد استحق بذلك اسم «أول مؤلف» عن الحب، إذا أريد بالتأليف مجرد التعبير التلقائي. ولكن طورا آخر ما لبث أن تقدم، هو الذي سيحظى بأكثر عنايتنا، وهو طور لا يعتمد على تلقائية الإحساس الخاص أو التجربة الذاتية، أو هو لا

يعتمد عليهما في المحل الأول، بل يحاول أن يستقصي الظاهرة، وأن يحيط بأطرافها، وأن يضعها في إطار معين يجعلها أقرب إلى الإدراك، سواء كان هذا الإطار وصفيا يكتفي برصد الظاهرة في نشأتها ونموها وتطورها التاريخي، أو تحليليا، يعني بتقصي الدوافع واكتشاف الغايات البعيدة، وتعليل أسباب التشابه أو التباين في تجارب المحبين، بل قد يصطنع مؤلف ما منهجا ثالثا، لا يقف فيه عند الحب كعلاقة إنسانية بين شخصين محددين، أو أشخاص معروفين مهما تعددوا، وإنما يحاول تكييف الظاهرة في رؤية كلية متعمقة لحقائق الحياة الإنسانية الراسخة التي لا تتبدل بحركة المجتمع أو نظامه أو ما يسمى بالبيئة الاجتماعية، غوصا وراء حقائق الحياة الكونية المستمرة التي يمثل النشاط البشري جزءا من علاقاتها ونظامها. وهنا يسيطر المنهج الفلسفي، بعد المنهجين: الوصفي والتحليلي. وسنجد «الحب» قد أخذ مكانه في ديوان الأدب العربي في حدود هذا الإطار العام الذي أشرنا إليه، تقريبا، فلهج به الشعراء زمانا طويلا، ثم انتشر فيه القول من خلال رواة الأخبار وقصص العشاق وأصحاب النوادر، ثم ما لبث أن صار «رسالة» من بين رسالات الفلاسفة وأشباه الفلاسفة من الشراح والمنجمين ومن يتعلق بهيئة هؤلاء وهؤلاء.

ويكاد ينعقد إجماع الدارسين على أن دراسات الحب في التراث العربي تنقسم إلى نوعين: نوع اعتبر مؤلفوها المحبة والعشق ظاهرة إنسانية لا تعدو حدود الأحوال البشرية المشهودة من أهلهما، من الحيرة عند مشاهدة جمال مخلوق، ومن تعلق القلب بالمعشوق والألم عند هجره أو فراقه الخ، والنوع الثاني هو ما ألفه أهل التصوف الذين يعتبرون محبة الجمال المخلوق مرحلة أولية في سلوك السالك، يجب أن يرتقى منها إلى محبة خالق الجمال، ويعتبرون هذه المحبة هي المحبة الحقيقية أو العشق الحقيقي، أما ما يكون بين البشر فهو عشق مجازي[*1]. ولقد حددنا مجال دراستنا هنا بالنوع الأول، ولكن دون أن نستسلم لهذا التقسيم التقليدي، إذ أننا نجد بين دراسات الصوفية أنفسهم-وان لم يكن دائما أو كثيرا-من يهتم بالحب في مستواه الإنساني، بين الرجل والمرأة، دون أن يجعل منه مجرد مرحلة ينبغي تجاوزها إلى الجمال المجرد أو المطلق، كما أشار هـ. ريتر ومبعث هذا الاهتمام بالحب في مستواه المألوف، وان يكن متسما بالعفة الخلقية دائما،

أمر جدير بالعناية حقا، ونجد بغيتنا في كتاب أشار إليه ريتر نفسه في مقدمته، واعتبره أقدم كتب المتصوفين في العشق، وهو كتاب «عطف الألف المألوف على اللام المعطوف» لأبي الحسن علي بن محمد الديلمي (ت321هـ)[2*]، وفيه يدلي بحكم عميق الدلالة، حين يقرر أن النفوس إذا لم تتهيأ لقبول المحبة الطبيعية فإنها لا تحمل المحبة الإلهية.[3*] والديلمي-على أي حال-مثل اكثر المتصوفة-لا ينكر أن يكون الحب البشري خطوة نحو الحب الإلهي، ولكن عبارته تعطي مفهوما اكثر اتساعا وعمقا، لأنه يرى الحب استعدادا متأصلا في النفس، فلن يكون المحب قادرا على حب الله، عن غير طريق الحب الطبيعي، حب البشر، وعلى هذا فليس أصحاب المحبة الإلهية عنده قسمين، قسم بلغها بالفكر والتأمل وقسم بلغها من خلال تجربة العشق البشري ثم ارتقى عنها، انهم جميعا ينبغي أن يكونوا قادرين على محبة الآخرين، ثم تأتي مرحلة الاقتدار على التجريد، وتلك هي المنزلة الخاصة.

ومن الصحيح ما لاحظته المستشرقة الأمريكية Lois Anita Giffen في كتابها Theory of Profane love among the Arabs: the Development of the Genre من أن نظرية الحب الإلهي قد نالت على ممر السنين، ولا تزال تنال اهتماما اكبر مما نالته نظرية الحب الإنساني، وهي ترجع هذا التفوق الكمي-في عدد الكتب-والنوعي-في جديتها وعمق مادتها-إلى أن الدافع الديني-بالنسبة للثقافة العربية-كانت له الغلبة على سائر الدوافع في العالم الإسلامي كله، وقد ظهر أثر هذا الدافع أيضا في الكتابات التي تعالج الحب الإنساني، حيث لا تخلو من اعتبارات أخلاقية ودينية، بل وصوفية[4*].

ولكننا مع هذا التسليم بأن الحب الإنساني لم ينل ما يستحق من اهتمام الباحثين إذا ما قيس إلى الحب الإلهي، فإننا نجد سيلا دافقا من المؤلفات، أحصى منه ريتر ثلاثة عشر مؤلفا تمتد ما بين القرن الثالث الهجري والقرن الحادي عشر وأحصت لويزانيتا جيفن تسعة عشر مؤلفا عن المدة نفسها تقريبا[5*] وسنضيف بدورنا عددا آخر ليتأكد في النهاية أن التأليف عن الحب كالحديث عن الحب، كالحب نفسه، لا يتوقف إلا ليبدأ من جديد، وأنه كظاهرة امتدت بطول العصور، على أن البداية ستبقى غامضة بعض الشيء، شأن البدايات في أي شيء. على أن هناك شبه اتفاق على أن

الجاحظ (255 هـ) قد فتح باب الحديث في الحب بمقالتيه عن النساء وعن القيان، ونضيف إليهما مقالته الثالثة: مفاخرة الجواري والغلمان، فموضوع هذه المفاخرة ليس الأفضلية في الخدمة المنزلية، وإنما الصحبة والمسامرة، والإشارات الجنسية لا تخفي أيضا. ثم ما كتبه أحمد بن الطيب السرخسي (286هـ) وينقل الزركلي عن القفطي وغيره أنه قرأ على الكندي الفيلسوف، وأن من مؤلفاته: المدخل إلى صناعة النجوم- والجلساء والمجالسة-واللهو والملاهي، وهذا الأخير-كما يصفه-في الغناء والمغنين والمنادمة والملح، وكتاب القيان.(*6) ثم يأتي ابن داود صاحب الزهرة (296 هـ) الذي نعتبره مؤسس اتجاه جديد في دراسة الحب، ثم محمد بن أحمد بن إسحاق الوشاء، صاحب «الموشى»-أو الظرف والظرفاء، على أن له كتابا آخر لم نطلع عليه قد يدل عنوانه على صلته بموضوعنا وهو: أخبار المتظرفات،(*7) ثم عمد بن جعفر الخرائطي (327 هـ) صاحب كتاب «اعتلال القلوب» في أخبار العشاق (*8) وهو مخطوط، ثم عمد بن عمران المرزباني (384 هـ مؤلف كتاب «الرياض» في أخبار المتيمين من الشعراء الجاهليين والمخضرمين والإسلاميين والمحدثين، (*9) وكتاب «أشعار النساء» ثم الحصري القيرواني (453r هـ) صاحب «المصون في سر الهوى المكنون» وهو مخطوط، ومؤلف زهر الآداب وثمر الألباب، ثم ابن حزم (456 هـ) صاحب «طوق الحمامة»، وهو أشهر ما كتب في هذا الباب، ثم جعفر السراج (500هـ) مؤلف «مصارع العشاق»، ثم ابن الجوزي (597 هـ) صاحب «ذم الهوى» ثم أحمد بن سليمان الكسائي (635 د) مؤلف. «روضة العاشق ونزهة الوامق»، وهو مخطوط، ثم شهاب الدين محمود بن سليمان بن فهد (725 هـ) مؤلف «منازل الأحباب ومنازه الألباب» وهو مخطوط أيضا، و يضيف إليه الزركلي «مقامة العشاق»(*10)، ثم ابن قيم الجوزية (751 هـ) صاحب: «روضة المحبين ونزهة المشتاقين»، ثم مغلطاي بن قليج (762 هـ) مؤلف:

«الواضح المبين في ذكر من استشهد من المحبين» وهو مخطوط، ثم ابن أبي حجلة (776 هـ) مؤلف ديوان الصبابة، ثم إبراهيم بن عمر الرباط البقاعي (885 هـ) وقد اختصر مصارع العشاق في كتاب مخطوط سماه «أسواق الأشواق»، ثم داود الأنطاكي، الطبيب الضرير (1008 هـ) صاحب «تزيين الأسواق في أخبار العشاق»، ثم مرعى بن يوسف (1033 هـ) مؤلف:

«منية المحبين وبغية العاشقين»[*11]، وأخيرا: السلاطي-ولم نعثر على ترجمته- وقد ألف «صبابات المعاني وصبابات المعاني».

هذه تقريبا المصادر الأساسية لمادة الدراسة في موضوع الحب، نراها منتشرة على مساحة زمنية تبلغ ثمانية قرون دون توقف، على أن هناك كتبا أخرى قد تكون أقل أهمية، ولكنها تعطي ملامح إضافية لا بد من الوعي بها ليكتمل تصور الظاهرة في كافة أبعادها، فكتاب «المحاسن والأضداد» المنسوب للجاحظ يكتسب أهمية لا تقل عن أهمية رسائله المشار إليها، وكذلك بعض آرائه في كتابه الضخم «الحيوان»، مع افتراض تأثره بكتاب «طباع الحيوان»[*12] لأرسطو، وهناك كتاب آخر للمرزباني أشرنا إليه من قبل، بالإضافة إلى «أخبار النساء» المنسوب إلى ابن القيم، ونراه أقرب إلى عقلية وأسلوب ابن الجوزي. ونضيف إلى هذه الكتب الإخبارية نوعين آخرين من الكتب التي اهتمت بالحب، الأول: كتب القصص والنوادر التي تقترب في مادتها من «مصارع العشاق» وان ظهر طابع الصناعة اكثر وضوحا، مثل كتاب «الفرج بعد الشدة» للقاضي التنوخي (384 هـ)، ففي الجزء الرابع من هذا الكتاب عدد وافر من قصص العشاق، لا نجازف إذ نقول انه يخضع لمجموعة من القيم الفنية والأخلاقية، تؤكد معنى مهما، وهو أن مؤلفي هذا النوع من الكتب كانوا يختارون ما يتجاوب ورؤيتهم الخاصة للحب، وأنهم- على الأرجح-كانوا يتدخلون في الصياغة وفي تطوير الأحداث، وسنجد مصداق ذلك في هذه الطائفة من القصص التي سبق بها الجاحظ، وتردد صداها عند جعفر السراج ومن جاءوا بعده، فأضيف إلى القصة أو حذف منها، وهذا أمر له أكثر من دلالة.[*13]

أما النوع الثاني فهو تلك الفصول التي جاءت في سياق الكتب الموسوعية العربية، وصحيح أن بعض ما فيها من مادة يعتبر ترديدا لما جاء في كتب سابقة، ولكن الاهتمام برصدها وتحديد اتجاهاتها سيعني الكثير في التعرف على فترات الازدهار في التأليف عن الحب، ووجهة الكتاب في طرح الظاهرة ومعالجتها، والترديد في ذاته ليس مبررا للإهمال أو التجاهل، وفي الكتب التي بين أيدينا ما هو مجرد ترديد أو اختصار لكتب سابقة، فضلا عن أن بعض هذه الفصول كتب في فترة مبكرة، وهذا يعني أنه كان مصدرا أصيلا لما انتشر بعد ذلك، ففي «عيون الأخبار» لابن قتيبة (276 هـ) نجد المجلد

الرابع كله (150 صفحة) قد تصدره عنوان واضح اللامح وهو: «كتاب النساء، في أخلاقهن وخلقهن وما يختار منهن وما يكره». وفي «العقد الفريد» لابن عبد ربه (328) نجد: «كتاب المرجانة الثانية في النساء وصفاتهن». وقد عقد الراغب الأصفهاني (502 هـ) فصلا في كتابه: «محاضرات الأدباء»-وهو الحد الثالث عشر-تحت عنوان: «في الغزل وما يتعلق به»، ومادة هذا الفصل ذات تقسيم طريف وان يكن المحتوى تقليديا مكررا أو لا يكاد يختلف. وقد تعرفنا من قبل على ما سجله الثعالبي (429 هـ) في «التمثيل والمحاضرة» من أمثال سائرة وأبيات شاردة عن النساء والعشاق، وفي «نهاية الأرب» للنويري (733 هـ) في الجزء الثاني عشر نجد اهتماما واضحا بأمور تعد في عصرنا من أهم مروجات الأدوية والعقاقير ونعني المركبات والأدوية والأطعمة المقوية للشهوة، والتي تزيد في الباه وتغلظه، بل يشير النويري إلى أدوية شعبية ووصفات تساعد على الحمل أو تمنعه، وتقوى المحبة أو تحول دونها، وما إلى ذلك مما يدخل في باب السحر والشعوذة..[(14*)]

إننا لم نشر إلى هذه الأمور الطريفة على سبيل التفكه أو الاستهانة، إنها جزء من «الثقافة» الموروثة، يمكن أن نجد فيه دلالات نفسيه واجتماعية مهمة، ومثل ذلك ما نجد في صبح الأعشى للقلقشندي (ت 821)-الجزء الثاني-مختصا بالصفات المستحبة المشتركة بين الرجال والنساء، جسميا وخلقيا، وما ينفرد به الرجال. وما تنفرد به النساء. وكذا كله نتعرف على المفاهيم المتوارثة في هذه الجوانب، وهي ذات تأثير مباشر فيما نحن بصدده.

وأخيرا نشير إلى «مطالع البدور في منازل السرور» الذي ألفه الغزولي (850 هـ) وفيه فصول عن النساء وحياة القيان، كما يقدم صورة وصفية لحضارة عصره وظلال تلك الخمارة على الحب بكل مستوياته.

على أن إشارات النويري إلى لذائذ الحب الحسية، وكيف يمكن أن تكون اكثر إرضاء للمتحابين، قد شغلت حيزا لا يستهان به من اهتمام المؤلفين، سواء كانوا من الفقهاء أو الأدباء أو الأطباء والعطارين أو المشعوذين، وقد تختلط على القلم الواحد كل هذه الألوان من التأثر حتى يختفي أمامنا الخط الفاصل بين الحقيقي والموهوم، بين العلم والسحر بين الطب والشعوذة. ولا شك أن الباحث المعاصر يجد حرجا في إعادة نشر هذه المخطوطات

كما لا يمكنه أن يشير إلى كل ما فيها، وهي بصفة عامة تمثل كما هائلا يدل على حجم الاهتمام بالمتع الحسية، وعلى رأسها الجنس، وقد يكون بعض الحرج راجعا إلى لغتها الهابطة، بصرف النظر عن بعض الألفاظ المكشوفة التي كان بعض العرب يستعملها دون مواربة، ودون أن يجد فيها ما يزيل رتبة الشرف. هناك بعض الكتابات المعتدلة، نذكر منها مخطوطة بعنوان: «رشد اللبيب إلى معاشرة الحبيب» وهو من تأليف أحمد بن محمد بن علي اليمني، المعروف بابن فليته، (731 هـ) وكتابات متطرفة نذكر منها «أمل الذكر» الذي جمعه محمد بن الحسين الكوراني (1243 هـ) وهو ينقل عن السيوطي ورجوع الشيخ إلى صباه، وعمن يدعوه الهندي وغيرهم.

هذه أهم الدراسات، ومن ثم الاتجاهات المتضمنة فيها، عن الحب في التراث العربي، أردنا أن نقدمها إجمالا بين يدي القارئ توثيقا لهذا الكتاب، وإظهارا لانتشار الظاهرة ومواطن غزارتها وقوة اندفاعها، ولقد كانت بحق ظاهرة كل العصور.

الفقهاء . . . لماذا ؟:

أما الآن فقد أصبح لدينا قدر من المعرفة بأهم من كتبوا عن الحب، والمدى الزمني الذي عمروه، وليس من شك في أن نوع النشاط العقلي أو العملي الذي يزاوله كاتب ما يحدد سلفا مجال حركته الذهنية ومدى رؤيته، إن لم يكن وجهة نظره أيضا. وقد اكتمل لدينا اكثر من ثلاثين اسما من أعلام الدارسين العرب في اكثر من مجال، و يتحدد القدر المشترك بينهم أنهم جميعا قد نظروا إلى الحب باعتباره ظاهرة إنسانية لا تعدو حدود الأحوال البشرية المعهودة، المعهودة من أهلها: من الحيرة عند مشاهدة الجمال، وتعلق القلب بالمعشوق، والألم عند هجره أو فراقه، وما يتعرض له المحبون والعشاق من ابتلاء بالوشاة والرقباء، وأثر ذلك على عواطفهم وحيلهم، والغلو في العشق، وكيف يؤدي إلى الجنون أو الموت أو قتل النفس، على حد تعبير ريتر، ونحن وان حددنا مجال الحب الإنساني بما يميزه عن الحب الإلهي فإننا لن نستطيع تجاهل هذا الأخير تماما، لوجود مناطق تماس بينهما، واشتراك في المصطلح وان اختلف الواقع عن الرمز.

وقد يرى بعض المتفلسفين صلة مباشرة بين الرموز الصوفية ورموز

الحب بما فيه من معان ومشاعر جنسية،[*15] وسنعود إلى ذلك في مكانه، ونكتفي الآن بأن نردد النظر فيمن تعرفنا إليهم لنجد أنهم قد اهتموا بالحب باعتباره عاطفة إنسانية، تتقدح شرارتها بالتقاء الذكر والأنثى، وتتحدد المسالك فيها بدرجة الحب ونظام المجتمع وقيمه الأخلاقية وعقيدته الدينية.

هنا سنصل إلى قدر مشترك آخر يحتاج إلى تعليل وإيضاح، وهو أن اكثر المهتمين بدراسة الحب ورواية أخباره وتسجيل نوادره وأشعاره وقصصه إنما هم من الفقهاء. سنضرب صفحا عن أولئك الذين كتبوا فصولا في ثنايا موسوعاتهم المطولة عن الشعراء أو القيان أو العشاق أو صفات الإنسان، لأن هذا مما يستدعيه عملهم ذو الطبيعة الشمولية، بل سنضرب صفحا عن بعض فلاسفة الإسلام-مؤقتا-الذين تأثروا ببعض التيارات الفلسفية في تحليل الحب وفلسفته، وإذن فقد بقي لدينا العدد الغالب من الدارسين الذين اهتموا بالواقع المعاش، الذي قام على الملاحظة والرصد والتصنيف، على نحو ما نجد في الدراسات الميدانية، وهنا سنجد الفقهاء يمثلون النسبة الغالبة بشكل واضح، وان لم يكونوا من الفقهاء صراحة و بصورة مطلقة، فإننا نجد الفقه والتفسير والحديث من أهم مصادر ثقافتهم ونشاطهم التأليفي أيضا، وأول من نعنيهم: محمد بن داود الظاهري، صاحب كتاب الزمرة، وأبوه مؤسس المذهب الظاهري في الفقه، وهو مذهب يرفض القياس والاجتهاد، و يأخذ بظاهر الكتاب والسنة، وقد وصف صاحبنا بأنه الإمام ابن الإمام، وألف نف أصول التشريع وفي الدفاع عن آراء أبيه الفقهية. أما ابن حزم-الظاهري أيضا-فيكفي أنه مؤلف «المحلي»، ومعرفته الواسعة بالكتاب والسنة والمذاهب الفقهية والملل والنحل ظاهرة في كتاباته، وبخاصة في «الفصل في الملل والأهواء والنحل» و «الإحكام لأصول الأحكام» و يطول بنا الأمر، وهو أوضح من أن نتوقف عند ابن الجوزي، أو ابن القيم مثلا، فهم فقهاء أصلا مثل السابقين، فإذا ذهبنا إلى من هم أقل شهرة بالفقه فسنجد الصفة ذاتها راسخة فيهم، فالبقاعي ذو صلة علمية بابن القيم، وقد اختصر كتابه: «كتاب الروح» في كتاب سماه «سر الروح»، وله مختصر في السيرة النبوية، ويوصف الخرائطي بأنه فاضل من حفاظ الحديث، كما يوصف مغلطا بأنه مؤرخ من حفاظ الحديث، وتد ولى تدريسه في المدرسة

المظفرية بمصر، كما شرح البخاري في عشرين مجلدا، وشرح سنن ابن ماجه. أما مرعى بن يوسف فانه-كما يقول صاحب «الأعلام»: «من كبار الفقهاء» !! بل إن جعفر السراج، مؤلف «مصارع العشاق» يوصف بالقارئ، لمعرفته بالقراءات !!

ربما يكون من حقنا أن نتوقع-نظريا-أن يكون الأدباء اكثر اهتماما بالحب، ترتيبا على ما قررناه من أن الشعر، والتسامح الاجتماعي مع الشعراء، كان الدخل لشيوع حكايات العشاق وأخبارهم التي نجد فيها ما يصدم الحس الديني، ولكن رصد الواقع يدل على غير ذلك، وان يكن من الصحيح أن الشغف بالأدب، بل وقرض الشعر يكاد يكون صفة ملازمة لكافة المهتمين بالحب، ولكن صفة «الفقيه» كانت الصفة الأساسية المعلنة لكثير منهم، وان نافسها التاريخ أو الفلسفة أو صناعة الكتابة بعد ذلك.

من الطبيعي أن يكون لكل واحد من هؤلاء الدارسين دوافعه الخاصة لتأليف كتابه، وترتيبا على اختلاف الدوافع ستختلف المناهج في اختيار النماذج وأسلوب صياغتها وإصدار الأحكام عليها. وفرق كبير جدا بين من يسمي كتابه: «طوق الحمامة» ومن يسمي كتابه في الغرض ذاته: «ذم الهوى»!! ففي التسمية الأولى شاعرية واضحة، وحلاوة في السمع لا تخفى، وفي التسمية الثانية نزعة استنكار ورغبة في التهجين والتهوين، حتى وان كانت مادة الكتاب لا تؤدي إلى هذا التصور المفترض. ومع هذا الاختلاف في مستوى التناول والحكم.. فانهم فقهاء.. ولا بد أن ننفي الغرابة عن هذه الرابطة الواضحة.

إن الاهتمام بالدراسات الفقهية هو في صميمه اهتمام بالعلاقات الاجتماعية وما يترتب عليها من حلال مباح ومحظور، وفي مجالات كثيرة تختلف أحكام الدين المتعلقة بالمرأة عن الأحكام المتعلقة بالرجل، كما في الصلاة والصوم والحج والثياب والزينة ومخالطة الآخرين والسفر ومزاولة بعض الأعمال.. وما إلى ذلك مما يترتب على اختلاف التكوين والوظيفة الأسرية والاجتماعية. وإذن فإننا لا نجد غرابة في أن يكون الفقهاء أول من أقبل على هذا النوع من التأليف وأهمهم، بقصد الكشف عن النوازع الإنسانية، وطبيعة العلاقة الخالدة بين الرجل والمرأة، وما ينبغي أن تحاط به تلك العلاقة لتظل في مستواها المقبول، الذي يحفظ للنوع الإنساني

كرامته العقلية ورقيه الوجداني، حتى وان تركت القصص والأشعار المروية-أحيانا-انطباعا بعكس ذلك، لأنها صيغت بطريقة معينة، وتوارثها الرواة بصيغتها، ورأى المؤلف الفقيه أن من الأمانة العلمية أن يسجلها كما انتهت إليه، بلا تحريف في الغاية أو التعقيد الفني. ومن الصحيح أن بعض هؤلاء الفقهاء كان يعقب على مثل هذه القصص والأشعار بعبارات التحذير والتنفير، وانه لمن حسن النية أن يعتقد أن بضعة أسطر من التزهيد، بألفاظ خطابية شائعة المعنى يمكن أن تعفي على آثار قصة محبوكة عن حيل العشاق وأفاعيل المحبين، أو أن تقتلع من النفس أبياتا من الشعر صدرت عن قلب مكلوم باللوعة، معذب بالحرمان. وجانب آخر من اهتمام الفقهاء يمكن أن يرجع إلى لغة الفقه ومجالات اهتمامه، فان هذا العلم يستبيح من الألفاظ والنعوت والحالات ما لا يستباح إلا في علم التشريح وممارسة التطبيب !! وبخاصة فيما يتعلق بأعضاء المرأة والرجل، وما يتعرض له كل منهما من التغيرات، منفردين أو مجتمعين !!

وفيما يتعلق بقضية الحب ذاتها، سنجد لها جوانب فقهية صريحة، من الضروري أن يقول الفقيه رأي الدين-كما يراه-فيها ؛ مثل النظر، ومدى إباحته للمرة الواحدة، وتكراره، وما يرتبط به من الحجاب وحدوده، والزنا وحكم مقدماته، واللمم، والمراد به وحكم الشرع فيه. فهذه كلها قضايا من صميم اهتمامات الفقيه، وهي وغيرها مثل السماع والتلهي بالمطربات والغناء، والخلوة، من متطلبات الحب ودواعيه.

ولا شك أن الفقهاء، وهم ممثلو الثقافة الدينية، قد أزعجهم-في بعض العصور على الأقل-التغير الواضح في السلوك الاجتماعي، وما أصبح يتسم به من حرية تقترب من الإباحية، نتيجة للترف، واختلاط الأجناس، وتراخي قبضة العلماء، وضعف الوازع الديني، وقد انعكس هذا كأوضح ما يكون في انتشار الحانات ومجالس الشراب، ثم في انتشار العشق، ومخادعة القيان والغلمان.

قال محمد بن يحيى المدني، سمعت عطاء يقول: كان الرجل يحبب الفتاة، فيطوف بدارها حولا كاملا يفرح أن رأى من رآها، وان ظفر منها بمجلس تشاكيا وتناشدا الأشعار.

فاليوم: يشير إليها، وتشير إليه، فإذا التقيا لم يشكوا حبا، ولم ينشدا شعرا. وقام إليها كأنه أشهد على نكاحها أبا هريرة وأصحابه. (*16)

وهنا يمكن أن نلحظ أثر الزمن، كما في. هذا الخبر الأول، وأثر البيئة، كما في أخبار أخرى(*17)، حيث يختلف مفهوم البادية عن الحضر، ولا شك أن البدوي يعرف ما يراد بلفظ الزنا، ولكنه يترجمه سلوكيا إلى ما يقابل الفعل المستهجن، ويصفه على هذا الأساس، ويرى بحق أن الزنا ليس دليل الحب، بل هو فعل العلو البعيد.

ويتكرر هذا الإحساس بالتغير الاجتماعي والسلوكي في مجال الحب، الاعتراض عليه والتنديد به عند اكثر من فقيه، وهذا أوضح ما يكون في «ذم الهوى» و «روضة المحبين» بصفة خاصة.

وتتضح حالة البلبلة والقلق التي تصاحب التغير الاجتماعي السريع، كما حدث في بعض مراحل العصر العباسي على امتداده، حيث الأجناس الوافدة، والترف المتصاعد، والسلطة المركزية الضعيفة، والصراع المذهبي على أشده، تتضح البلبلة والقلق في بعض الأسئلة التي وجهت إلى الفقهاء، أو زعم أنها وجهت إليهم، وراح الشعراء ينظمون السؤال والجواب في عبارات غزل رقيقة يسهل انتشارها وتؤكد معنى الاستهانة، والإحساس بحرية السلوك الذي يتجاوز العرف العام، فضلا عن الأخلاق الدينية. قد يكون السؤال مجرد تظرف ومفاكهة، وقد يجاريه الجواب على نفس الوتيرة، مثل ما يرويه جعفر السراج أن بعض أهل الأدب كتب إلى أبى بكر بن داود الفقيه الأصبهاني صاحب «الزهرة»:

يا ابن داود، يا فقيه العراق
أفتنا في قواتل الأحداق
هل عليها القصاص في القتل يوما
أم حلال دم العشاق ؟

ولم يجبه ابن داود بمثل ما علق النقاد على جرير حين قال لمحبوبته: «أخشى عليك بني إن طلبوا دمي» فقال النقاد: هذا خطأ فان قتيل الهوى لا يودي !! بل أجاب، بروح الفنان وان لم يجاف عقل الفقيه:

عندي جواب مسائل العشاق
فاسمعه من قلق الحشا مشتاق

لـمـا سـألـت عـن الـهـوى أهـل الـهـوى
أجـريـت دمـعـا لـم يـكـن بـالـراقـي
أخـطـأت فـي نـفـس الـسـؤال، وان تـصـب
تـلـك فـي الـهـوى شـفـقـا مـن الإشـفـاق
لـو أن مـعـشـوقـا يـعـذب عـاشـقـا
كـان المـعـذب أنـعـم الـعـشـاق [*18]

فهذا هروب ظريف يليق بدماثة ابن داود ونزاهته، ولكن الأسئلة والأجوبة لم تكن دائما بقصد التظرف والمطارحة الشعرية. وهذا صاحب مصارع العشاق نفسه يورد حوارا بين الإمام مالك، وابن سرحون، نرى فيه الشاعر يسأل عن اللهو والغناء وحب الحسان، ويحمل على الإمام كذبا أنه وافقه على أن هذا كله حلال وأنه لا إثم عليه فيه، ومالك يسمع الادعاء الجريء، ويحمد الله على النجاة بنفسه وقد ظن أن الشاعر قد هجاه. [*19]

ويتقصى ابن القيم هذا النوع من الأسئلة الشعرية الماجنة التي توجه إلى الأئمة، وبخاصة ما وجه إلى الشافعي، وسعيد بن المسيب، ومالك، وأحمد بن حنبل، وأبي جعفر الطحاوي، وغيرهم، بل يذكر سؤالا في أبيات قد وجه إلى أبي الفرج ابن الجوزي، صاحب «ذم الهوى»، وفي الأبيات مجانة لا تخفى:

يـا أيـهـا الـعـالـم مـاذا تـرى
فـي عـاشـق ذاب مـن الـوجـد؟
مـن حـب ظـبـي أغـيـد أهـيـف
سـهـل المحـيـا حـسـن الـقـد
فـهـل تـرى تـقـبـيـلـه جـائـزا
فـي الـفـم والـعـيـنـين والخـد؟
مـن غـيـر مـا فـحـش ولا ريـبـة
بـل بـعـنـاق جـائـز الحـد
إن كـنـت مـا تـفـتـى فـإنـي إذن
أصـيـح مـن وجـدي وأسـتـعـدى

وقد رد ابن الجوزي بما هو حكم الشرع من تحريم القبلة بالطبع، فلم يستطع أن يغادر ذم الهوى وان يكن تظرفا شعريا.[*20] وقد تلفتنا في

مقدمة «الزهرة» عبارة ناقدة لبعض من كتب عن العشق قبل ابن داود، وكيف ابتدأ بذكر من عشق من المتقدمين حتى ارتقى إلى ذكر بعض الأنبياء، وذكر أنهم كانوا من أتباع الهوى على حال لا يجوز أن يضاف مثلها إليهم ولا يحل لمسلم أن يدعيها عليهم، من قتل النفوس المحرمات، ومن فعل الأشياء المستقبحات. وينكر ابن داود عليهم هذا التطاول، و يرى أن ذكر أخبار الأنبياء والأئمة للعوام ينتهي بها إلى وضعها في غير موضعها «ولكل من العلوم حد متعارف بين أهله لا يصلح أن يخلط بغيره».[*21]

ولم نجد في الإشارات القليلة التي ألفت في موضوع الحب قبل أن يؤلف ابن داود كتابه ما يحدد المراد بعبارته عن الأنبياء، ولكننا سنجد بعده بثلاثة قرون بابا بعنوان: من أحب من الأنبياء وعشق من الأصفياء، ضمن مخطوط: «روضة العاشق ونزهة الوامق» لأحمد بن سليمان الكسائي، ويورد ضمن هذا الباب قصيدة لشاعر مجهول اسمه خالد الموصلي، ومنها قوله:

ويـــك إن المـــلام يـــغـــري المـــلـــومـــا

لـــيـــس ذنـــبـــي كـــمـــا زعـــمـــت عـــظـــيـــمـــا

إن أكـــن عـــاشـــقـــا فـــلـــم آت إلا

مـــا أتـــاه الـــرجـــال قـــبـــلـــي قـــديـــمـــا

ثم يمضي عبر سير الأنبياء من داود إلى موسى ويوسف ومحمد عليهم السلام، مؤكدا أنهم جميعا عرفوا الحب، مع عصمتهم، ومن ثم فلا لوم عليه.[*22]

ولسنا ندري على القطع ما الذي كان يقال في زمن ابن داود لكننا نرجح أنه لم يكن ليزيد عن ذلك إلا على سبيل التماجن والتظرف، أو من فعل الزندقة.

وهكذا تتصاعد قضية الحب، أو قضاياه، من السلوك الاجتماعي والطهارة الأخلاقية، إلى سير الأنبياء والتأسي بأفعال الصالحين، بل قد تتصاعد مرة أخرى إلى قضايا كلامية وغيبية، فيطرح السؤال الحاضر دائما عن اختيار الإنسان واضطراره، فهل العشق اختيار أو اضطرار؟ وهكذا يفتح من جديد باب الحوار حول «حرية الإرادة»، فينقل السراج عن يحيى بن معاذ، بسنده، قوله: لو كان إلى من الأمر شيء ما عذبت العشاق، لأن ذنوبهم ذنوب اضطرار لا ذنوب اختيار.[*23] ويعقد ابن القيم بابا كاملا

لهذه القضية[*24]، ويعرض حجج الفريقين، وينتهي فصل النزاع بين الفريقين-كما يراه-إلى أن مبادئ العشق وأسبابه اختيارية داخلة تحت التكليف، فان النظر والتفكر والتعرض للمحبة أمر اختياري، فإذا أتى بالأسباب كان ترتب المسبب عليها بغير اختياره، كما قيل:

تولع بالعشق حتى عشق
فلما استقل به لم يطق
رأى لجة ظنها موجة
فلما تمكن منها غرق
تمنى الإقالة من ذنبه
فلم يستطعها ولم يستطق

وهذا بمنزلة السكر من شرب الخمر، فان تناول المسكر اختياري، وما يتولد عنه من السكر اضطراري.

هكذا تتوسع قضية الحب، حتى تمتزج بقضية الإرادة، متجاوزة قضية العفة في ذاتها إلى ما يمس الوجود الإنساني في صميمه، بل إلى ما بعد الوجود، حيث حساب العشاق، وحيث المرأة والتنعم بها، وبالحور على غرارها بعض جزاء الجنة. ومن هذا كله لا نجد غرابة في ظهور العامل الديني في قصص العشاق وأخبارهم، وسنهتم بذلك في مكانه، وسيعني هذا في النهاية أن إقبال الفقهاء على هذا المجال من العواطف البشرية له ما يبرره من أسباب عديدة موضوعية، وأن هذا الإقبال كان خيرا، فظل الحب عاطفة نقية يذكر أصحابها بالإجلال لهم والتعاطف معهم والأسى لمصيرهم، وظل الحب بهذا غير مرادف للعلاقة الجنسية، كأنها ليست جزءا من مفهومه أو ضرورة من ضروراته. وقد ترتب على ذلك كله أن ظل مفهوم الحب عند العرب على قدر من الصفاء لم يهبط به إلى الإسفاف، وان لم يرتفع به إلى التهويم أو المثالية، ظل في إطار الواقع الذي يحاول أن يرتقي بالذوق والخلق إلى مرتبة الكرامة الإنسانية.

وقد لاحظ بعض المهتمين بقضية الحب في التراث العربي أن اهتمام الفقهاء به لا يأخذ طابعا شموليا، بل يسلك طرائق أو من خلال مذاهب معينة، فنجد j. Bell يؤلف كتابا عن الحب في الفكر الحنبلي the Hanblite thinking on love وكذلك يعد أحمد محمد البدوي رسالة ماجستير بعنوان:

الحب عند الظاهرية. وقد يكون من حق الحنابلة أن يأخذوا مكانا مميزا، ويكفيهم جهود ابن القيم التي تمثل رؤية مستقلة عن كل ما سبقها تقريبا، أما أهل الظاهر فقد كان لهم فضل الريادة، وهو ليس بالأمر الهين، ولعل اهتمام ابن حزم بالحب كواقع، وليس كأخبار مروية قد تأثر بهذا الاتجاه الفقهي، ومع هذا سيبقى الإطار العام واحدا، وتكاد المادة تتوارث وتتشكل في أضيق نطاق، داخل ذلك الإطار المحكوم بثقافة الفقهاء، قبل أن يكون محكوما باتجاهات المذهب.

دوافع... وذرائع:

سيبقى اقتحام موضوع الحب في حاجة إلى مسوغات، على الأقل بالنسبة لبعض العصور التي اتسمت بالمحافظة وتهيب مواجهة الواقع وإخضاعه للبحث، وبالنسبة لهذه الطائفة من جلة العلماء المشتغلين بالقرآن وعلومه. ومن الصحيح أن في القران والحديث إشارات إلى الحب وأفاعيله ومحاذيره، ودعوة إلى السمو به، ولكن أين هذا من السيل الغامر من قصص العشاق وحيلهم ونوادرهم وأفانين فسقهم !! ولقد كانت هناك دائما تلك الأسباب الموضوعية التي أشرنا إليها في الفقرة السابقة وتخص اقتحام الفقهاء لهذا المجال، بل افتتاحه أصلا. ولكن هذه الأسباب المشتركة لن تكون إلغاء للدوافع الخاصة التي حركت بعض الأقلام عن عمد، أو بتلقائية، ولسنا نقصد الأسباب النفسية أو التجربة العملية بالذات، والحق أن نصيب الخبرة الخاصة-فيما عدا تجربة ابن حزم-يعتبر جد متواضع، وتلعب رواية المأثور دورا واضحا في تكوين مادة أكثر هذه الدراسات. وما دمنا نتوسع في مفهوم الدوافع فإننا نتجاوز بها الفقهاء إلى مجموع المؤلفين في موضوع الحب، ونتجاوز الرابطة النفسية إلى الاتجاه الفكري العام.

ولعله ليس من قبيل المصادفة أن يكون الجاحظ صاحب المحاولة الأولى السابقة في تحليل الحب ووصف مظاهره وآثار التطور الاجتماعي والطبقات الاجتماعية على مفاهيمه، فالمعتزلة بنزعتهم العقلية المتحررة، ونزوعهم إلى الإفادة من الثقافات الأجنبية، وبخاصة الهلينية، ورغبتهم في التوفيق بين هذه الثقافات والمأثور من عقيدتهم الإسلامية كانوا لا يتحرجون من التوغل إلى أي منطقة من مناطق الفكر أو موضوع من موضوعات الحياة،

وليس من مهمة هذه الدراسة أن تحصى ألوان التجديد الفكري والعقلي عند المعتزلة، ويكفي أن نشير إلى رسائل الجاحظ التي نوهنا ببعضها-وهو ما يخص موضوعنا-لنرى يقظة الملاحظة ودقة الرصد وصدق التصوير، وبخاصة في رسالته عن القيان. ويبدو أن الجاحظ قد كتب رسائله الصغيرة تلك قبل «المحاسن والأضداد» ولعل رسالته بعنوان «رسالة في العشق والنساء» كانت البداية، ليس لأنها تتسم بالإيجاز وتنتقد الرؤية الموحدة، حيث تتتابع في فقرات قصيرة-أو فصول-تناقش قضايا عامة عن العشق، وإنما لأنها-بالإضافة إلى ذلك-لا تعبر في أسلوبها عن روح الجاحظ وذكائه وواقعيته الموغلة في احترام الطبيعة. ومع هذا فان الجاحظ كان يستشعر شيئا من الحرج من كتابته في موضوع بعيد عن الجد، ويعتذر بهذا الحرج عن إيجازه في تصوير ما ينتاب العشاق من ذل الهوى «وذلك اتقاء الطعن على الكتاب وسخف الرأي الذي دعا إلى تأليفه». أما وقد استحصد فكر الجاحظ واستحكمت موهبته الجدلية، فقد كتب «المحاسن والأضداد» مستغلا موهبته العقلية في التحسين والتقبيح، والقدرة على مدح الشيء الواحد وذمه، وهو بعض مآثر السفسطائية على المعتزلة، وجاء «البخلاء» الصورة الناضجة. لهذه المقدرة الفريدة، وكان «المحاسن والأضداد» تعبيرا آخر صريحا يحتاج إلى شجاعة، حين يكتب عن محاسن مكر النساء، ومحاسن الغيرة، ومحاسن القيادة، فيعبر عن بغداد القرن الثالث أصدق تعبير، يصور حياتها الاجتماعية ولهوها وترفها، كما ستكون العودة إلى الموضوع في كتابه الموسوعي «الحيوان» بمثابة تأصيل علمي مقارن لما سبق أن ردده.(25*)

ويختلف الأمر مع ابن داود كثيرا، فنشاطه الفقهي يجعل أمر «الزهرة» يحتاج إلى دفاع، وقد ظل في دفاع دائم عن هذا الكتاب النادر، وقد حدثوا أن معاصره الفقيه الشافعي ابن سريج كان إذا احتد النقاش بينه وبين ابن داود، ولم يجد سبيلا إلى التغلب عليه بالحجة راح يذكره متهكما بكتاب الزهرة، فربما قال له على سبيل الزراية: عليك بكتاب الزهرة، أو: لعلك تجد جواب هذه المسألة في كتاب الزهرة !! ولم يكن ابن داود يسكت على ذلك، بل يواجه التعريض بتهكم صريح، فربما قال في رده على ابن سريج: ما أحسبك تحسن قراءته، أو قال: يا ابن سريج، هذا كتاب عملناه هزلا، فاعمل أنت مثله جدا !!(26*)

«عملناه هزلا» عبارة ظالمة في وصف هذا العمل الرائد، ولكنا في الوقت نفسه تعبر عن الإحساس بالحرج، الذي يستشعره الفقيه حين يكتب في موضوع يتنافى ووقار العلم وجدية العمل. وحين نتصفح مادة الكتاب ومحتواه لن نجد فيه ما يمس الوقار أو الجدية. وسيدل هذا على أن الحب ذاته-بصرف النظر عن التفاصيل والأسباب-ظل موضوعا بعيدا عن الجدية، وظل الخوض فيه بحاجة إلى اعتذار، لم يكن إلها (كما كان الأمر عند الإغريق أو بعضهم على الأقل)، كما لم يكن شعورا إلهيا عند عامة الناس، انه نزوة، أو ضعف في النفس عند اكثر الناس، يتبرأ منه الأقوياء، و يتحاشى الحديث فيه العلماء، ويتركونه للشعراء والقصاص والإخباريين، فإذا تسلل أحد من أصحاب الجد إليه، كان لا بد أن يقدم معاذيره وذرائعه.

يقول ابن الجوزي في صدر كتابه: «ذم الهوى»:

«شكا إلى بعض من أثرت شكواه إثارة همتي في جمع هذا الكتاب، من بلاء ابتلى به، وهوى هوى فيه، وسألني المبالغة في وصف دواء دائه، فأهديت له نصيحة وديد لأودائه». ثم يتوجه إلى صديقه قائلا: «واعلم أني قد نزلت لأجلك في هذا الكتاب عن يفاع الوقار، إلى حضيض الترخص فيما أورد، اجتذابا لسلامتك، واجتلابا لعافيتك، وقد مددت فيه النفس بعض المد، لأن مثلك مفتقر إلى ما يلهيه من الأسمار، عن الفكر فيما هو بصدده من الأخطار». ولسنا نستبعد وجود صديق حقيقي تمنى على ابن الجوزي أن يؤلف كتابا في الحب، وقد حدث ذلك كثيرا جدا، في القديم والحديث، كما أنه من المحتمل أن يكون الصديق المعني شخصية وهمية، مجرد ذريعة لولوج الموضوع الذي يتناوله على حذر، ويشعر بسببه أنه قد خرج عن يفاع الوقار إلى حضيض الترخص !!

وهنا تثار مسألة، أو مناسبة تأليف كتاب «الزهرة»، قد سبق ما نوه به ابن داود من توجيه اللوم إلى مؤلفين سابقين لم يحددهم، ولا يمكننا اكتشافهم، كتبوا عن العشق بأسلوب لا يرضي وقار ابن داود وإحساسه بشرف عاطفة الحب وطهارة العشق، حتى انهم نسبوا إلى الأنبياء والصالحين ما لا يليق، ولكن هذا لم يكن الدافع الوحيد، بل لم يكن الدافع الأول لقد توجه بالخطاب-في صدر كتابه-إلى شخص غير محدد، فبعد الداء له وتعظيمه وإعلاء شأنه، يذكر ما يعاني هذا الشخص و يعانيه ابن داود

أيضا من تصاريف الأزمان وخيانة الإخوان، ثم يسأله متعجبا: «ما الذي تنكر-أدام الله عزك وبسط بالخيرات يدك-من تغير الزمان وأنت من مغيريه، ومن جفاء الإخوان وأنت المقدم فيه» وقد جرى زعم بأن المخاطب في هذه العبارة هو محمد بن جامع الصيدلاني الذي عشقه ابن داود ومن أجله ألف كتاب الزهرة. وقبل أن نناقش هذا الزعم نذكر أن أول من أشار إلى ابن داود وناقشه في بعض آرائه هو ابن حزم-أقرب كتاب الحب إلى عصر ابن داود-وتد رفض فكرته التي حكاها عن بعض أهل الفلسفة، فيما يتعلق بالاكر المقسومة،(*27) وهذا يعني اطلاعه على كتابه، ولم يشر إلى شيء من مناسبته، أو يستنكر من سلوك صاحبه. أما جعفر السراج فهو أول من ذكر ذلك وتوسع فيه، فقد روى بسندها، ثلاثة أخبار:

كان محمد بن داود يميل إلى محمد بن جامع الصيدلاني، وبسببه عمل كتاب الزهرة، وقال في أوله: وما تنكر من تغير الزمان وأنت أحد مغيريه...الخ

وبلغنا أن محمد بن جامع دخل الحمام، وأصلح من وجهه، وأخذ المرآة فنظر إلى وجهه، فغطاه، وركب إلى محمد بن داود، فلما رآه مغطي الوجه خاف أن يكون قد لحقته آفة، فقال: ما الخبر ؟ فقال: رأيت وجهي الساعة في المرآة فغطيته، وأحببت أن لا يراه أحد قبلك، فغشى على محمد ابن داود.

كان محمد بن جامع ينفق على محمد بن داود، وما أعرف فيما مضى من الزمان معشوقا ينفق على عاشق إلا هو.(*28)

ويروي ابن الجوزي هذه الأخبار ذاتها مع اختلاف في بعض مراحل سلسلة السند، ويزيد على ذلك خبر آخر يرويه نفطويه، قال: دخلت على محمد بن داود الأصبهاني في مرضه الذي مات فيه، فقلت: كيف تجدك ؟ فقال: حب من تعلم أورثني ما ترى. فقلت: ما منعك من الاستمتاع به مع القدرة عليه ؟ فقال: أما النظر المباح فأورثني ما ترى، وأما اللذة المحظورة فانه منعني منهما ما حدثني به أبي... عن ابن عباس عن النبيﷺ، أنه قال: «من عشق وكتم وعف وصبر، غفر الله وأدخله الجنة».

والطريف حقا أن ابن ابرزي يناقش هذا الخبر الذي لا يتضمن تحديد شخص المحبوب، على أن الإشارة إلى ذكر أمرد، إذ يناقش-مستدلا بالخبر-مدى إباحة أو عدم إباحة النظر إلى الأمرد مع عدم الشهوة.(*29) وطبيعي

أن يسري هذا القول وأن نجد صداه في المؤلفات بعد ذلك.[*30] ولنا بعض الملاحظات على هذه الأخبار.

ومن حيث المبدأ، كان عشق المرد والغلمان أمرا معروفا في عصر ابن داود، يصل به الفساق والمجان إلى العلاقة الشاذة، و يتأول فيه البعض ممن ينسب نفسه إلى التصوف، ويقف به عند مجرد المصاحبة والنظر. ولكن: هل تتقبل شخصية ابن داود أيا من هذين المستويين من العلاقة !؟

وقبل أن نخوض ذلك تفصيلا لابد أن نشير إلى الشك القوي في اسم الشخص الذي تزعم الرواية أنه كان معشوق ابن داود، فهل هو محمد بن جامع، أو ابن زخرف، أو هو وهب بن جامع العطار الصيدلاني ؟[*31]. وهذا الاضطراب له دلالته في عدم التثبت، والاعتماد على الظن، وإمكان التداخل، وهنا مثل طريف جدير بالتأمل، ففي تتبعنا لسياق الأخبار في «ذم الهوى» نجد خبرا عن إسماعيل بن جامع وتشوقه إلى زوجته السوداء، يلي ذلك بيتان لابن داود، خلاصتهما أنه «حسن في كل عين من تود» كما قال ابن أبي ربيعة، وليس بيتا ابن داود بأجود ما قيل في هذا المعنى، وهما:

حملت جبال الحب فيك، وإنني
لأعجز عن حمل القميص وأضعف
وما الحب من حسن ولا من سماحة
ولكنه شيء به النفس تكلف[*32]

والتلفيق والتصنع واضح في هذين البيتين، فلماذا قفزا إلى ذاكرة ابن الجوزي ؟ إن الجواب في رأينا يحمله الخبر السابق، فمجرد إيراد اسم ابن جامع، وان لم يكن الصاحب المزعوم لابن داود، قد استدعى أبيات فقيهنا الظاهري، وهنا مكمن الخطر، حيث يستسلم خيال العالم وذاكرته لتداعياته الخاصة دون تمحيص.

وهذا خبر آخر يرويه السراج، أول من ربط بين ابن داود وابن جامع، وسنجد في الخبر دلالة عكسية تماما: يقول راوي الخبر: إن ابن داود كان يدخل الجامع من باب الوراقين، فلما كان بعد مدة عدل عنه وجعل دخوله من غيره، وكنت مجترئا عليه، فسألته عن ذلك، فقال: يا بني ! السبب فيه أني في الجمعة الماضية أردت الدخول منه فصادفت عند الباب حدثين يتحدثان، وكل واحد منهما مسرور بصاحبه، فلما رأياني قالا: أبو بكر قد

جاء، فتفرقا. فجعلت على نفسي أن لا أدخل من باب فرقت فيه بين مؤتلفين[*33].

فانظر إلى هذه الدماثة المتناهية، والرقة النادرة، وهل يقبل أن يكون مما ترضاه خلة عشق مهما قيل في عفته هو نقص في المروءة، وثلمة في الحس الديني ؟ وهل يتوافق أن يقال إن ابن جامع كان ينفق على ابن داود، وأنه كان أول عاشق ينفق عليه معشوقه، مع قول راوية الخبر السابق: «وكنت مجترئا عليه» ثم يكون السؤال الجريء عن شيء عادي جدا هو سبب تغييره للباب الذي اعتاد أن يدخل منه إلى المسجد؟ وهل يمكن أن يقال لابن داود وهو على فراش الموت: «ما منعك من الاستمتاع به مع القدرة عليه»؟! فأين مهابة رجل يخشى المجترئ عليه أن يكلمه، وأن يكون أقصى ما يجترئ به أن يسأله عن اختلاف طريقه إلى المسجد !! ولا يفوتنا الفجوة الواسعة التي لا يمكن ملؤها بين التحريض على متعة محرمة، وحالة مريض يرى الموت بين عينيه !!

ولا يغيب عنا أن الرواية التي تحدثت بهذا العشق صريحة محددة، أما نقضه فهو مجرد استنتاج مرده للوعي بشخصية الرجل والتعرف على قاعدة سلوكه ومنحى أخلاقه، وهو مهم جدا، ولا يستغرب أن يتقدم في الأهمية على خبر يمكن اصطناعه، ولا يستبعد أن يلفق لزعيم ديني ورائد مذهب له خصوم، ودخل في منازعات، والتشويش عليه أو تجريحه إذا أمكن، يؤتي ثمارا سريعة في مجال المنافسة، وكبار كتاب التراجم المهتمون برسم صور الشخصيات بتأمل نتاجها الأدبي والعلمي ينتهون إلى تصور محدد من خلال معايشة هذا النتاج واستبطان دلالاته ورموزه، ثم يقبلون و يرفضون على أساس من هذا الوعي بأبعاد الشخصية، أو مفاتيحها. ونحن إذ نتأمل مفهوم الحب في كتاب «الزهرة» نجده في غاية من السمو، ويعتبر عاطفة شخصية ينبغي أن تحاط بالكتمان، حتى إن وصف الحبيب، فضلا عن إشهاره بالحديث عنه، يعتبر نقصا في صدق العاطفة، وخروجا على مقتضى المروءة، فاقرأ إن شئت الباب التاسع بعنوان: «ليس من الظرف امتهان الحبيب بالوصف»، وتأمل هل يتسق ذلك والحوار المزعوم على فراش الموت، وإقبال ابن جامع وقد غطى وجهه حتى لا يراه أحد قبل ابن داود ؟!!

وحين نتأمل مادة الكتاب، فإننا نجده أبعد ما يكون عن أن يعتبر رسالة

شخصية أو مادة مجموعة لتسلية شخص في مستوى ابن جامع، فلم يكن ابن جامع-أو غيره ممن اختلط اسمه بأسمائهم-شاعرا أو ناقدا أو مفكرا، ومحتوى كتاب الزهرة يتجاوز استطاعة فتى أمرد كل موهبته أنه حسن الشكل، وها هو ذا ابن داود يشرح منهجه فيقول: «واستودعته مائة باب، ضمنت كل باب مائة بيت، أذكر في خمسين منها جهات الهوى، وأحكامه وتصاريفه وأحواله، وأذكر في الخمسين الثانية أفانين الشعر الباقية...» فكما ترى إن ابن داود قد وضعنا مباشرة أمام كم هائل من الشعر، انبسط في ثمانمائة صفحة أو تزيد، ما نظن أن تسلية ابن جامع أو سواه لم تكن تتم إلا بها، والكتاب في معناه الشامل دراسة نفسية، وسياحة أدبية نقدية، وإرساء لتقاليد الحب العف، في لغة جادة، قد تصل درجة الجفاف والتجهم. وفي المقدمة ذاتها ما يدل على إحساس طاغ «بالناس» وليس «بالشخص»، فيذكر مرة أنه سيفاضل بين الأشعار والشعراء، ثم يعقبه قائلا. «ولا أحمل الناس على اختيار أحدهم فاكون ظالما لهم» ويقول بعد ذلك: «ولن يعدم كتابنا هذا أن يصادف عاقلا وجاهلا ومتحاملا».(*34)

وخلاصة القول أننا ننكر هذا العشق المزعوم مهما وصف بالعفة، ونبرئ المحاولة الرائدة في مجال دراسة الحب أن تكون من منطلق شاذ، وليس في الكتاب كله، على كثرة ما فيه من الأشعار، بيت واحد يروج للحب الشاذ أو يعتذر له.

مركز الدائرة:

وليس من شك في أن التكوين النفسي والعضوي، واتجاه النشاط العقلي، والخبرة الشخصية التي تتجاوز مجرد أن يمر الشخص بتجربة حب، تلعب جميعها دورا أساسيا في توجيه الاهتمام إلى أخبار العشاق، ومحاولة الكشف عن دوافعهم وألوان معاناتهم. وقد لا تتوافر لدينا أخبار مفصلة عن طفولة كثير ممن كتبوا عن الحب وعن تجارب حياتهم، فليس هناك سوى ابن حزم من أخذ بأسلوب الاعترافات، وابتدع الافتتاحية الصريحة: «وعنى أخبرك» أما رفاقه على طريق الحب فانهم دارسون ومصنفون وفقهاء ومتأملون، وعلينا أن نستقرئ شواهد حياتهم بحثا وراء الدوافع الأخرى التي جعلتهم يؤثرون موضوع الحب. ولكن الإشارات القليلة، مع بعض الأخبار، والإطار

العام لمؤلفات الكاتب يمكن أن تضع أمامنا الطابع الغالب لطبيعة الشخصية التي تؤثر هذا الموضوع أو تتجه إليه.

وقد كان محمد بن داود يلقب بعصفور الشوك، أطلقه عليه الصبيان، وقد بكى للذع اللقب، ولكن أباه أقر وصف الصبيان مما زاد في بكاء الفتى. وقد يدل هذا اللقب على الخجل وشدة الحساسية، تلك الصفة التي لازمته منذ صباه حتى لقي ربه[*35]، وقد تدل على النحافة وصفرة اللون[*36]، ومهما يكن من أمره فقد عاش عمرا قصيرا إذ مات في الثانية والأربعين، وسواء ألف كتابه في صدر حياته كما ظن البعض، أو في آخرها، كما يرجح بعض آخر، فان المعاناة كانت مستمرة، وقد عبر عن ذلك بقوله: «ما انفكت عن هوى منذ دخلت الكتاب»[*37]، فهذه ملامح الشخصية المبكرة.

ويتشابه الدافع المعلن لابن حزم مع دافع سابقه-ابن داود-ولاحقه-ابن الجوزي، في توجيه الخطاب إلى شخص غير محدد وإظهار الاستجابة لرغبته بتصنيف «رسالة في صفة الحب ومعانيه وأسبابه وأعراضه، وما يقع فيه وله على سبيل الحقيقة، لا متزايدا ولا مفننا». ثم يظهر الحرج: «فبدرت إلى مرغوبك، ولولا الإيجاب لك لما تكلفته، فهذا من اللغو، والأولى بنا مع قصر أعمارنا ألا نصرفها إلا فيما نرجو به رحب المنقلب، وحسن المآب غدا»[*38]. ولكن هذا «اللغو» من أهم الدراسات في بابه، ومن أهم الصور النفسية التي كتبها مؤلف عن حياته العاطفية. على أنه يمكن اعتبار ابن حزم «عصفور شوك» آخر، فقد أصيب في طفولته بخفقان القلب، واستمر فيما بعد يعاني من مرض الكبد، وربما أعان هذا على تفسير ما لاحظه عليه معاصروه من حدة في الطبع وعنف في المناقشة وعجز عن ضبط نفسه فيها[*39]. ومن هنا كانت العبارة المشهورة: «لسان ابن حزم وسيف الحجاج شقيقان»، ومن الصحيح ما قرره الحاجري أن مرض الطفولة، فضلا عن تأثيره الجسمي والنفسي، يستدعى أن يحاط الطفل المريض بعناية مضاعفة[*40]، فإذا ما تذكرنا حياة الترف التي نشأ فيها ابن حزم، وكيف درج في مجتمع نسوي لا يكاد يجالس الرجال حتى بلغ مبلغ الشباب، وكيف تقلبت حياته بين الرخاء المترف والشدائد القاصمة، وبين الوزارة والسجن، عرفنا أسباب هذا المزاج الحاد الواضح في اختيار مادة كتابه وأسلوب صياغته ؛ فـ «الأنا» مسيطرة تماما، والعيب دائما يقع على الآخرين،

ومن سوء تقديرهم وعدم تجاوبهم.

أما ابن الجوزي الذي ذم الهوى، فان صورته المنطبعة من خلال مؤلفاته تبديه كرجل إسلامي أحرز خلاصة العلم النقي-كما يقول محقق ذم الهوى في مقدمته-ووهب حياته للدفاع عن دينة وتعاليمه، وأخلص وجهته لله، فلم يجبن، ولم يبتغ بعمله وقلمه عرض الحياة الدنيا. ومع أن هذه الصورة «الجادة» لابن الجوزي هي الصورة التي ارتضاها المحقق، فانه يروى في مقدمته ذاتها ملامح «الشخص الآخر» المختفي في أعماق ابن الجوزي، فهو ينقل عن ابن العماد الحنبلي قوله: «كان ابن الجوزي لطيف الصوت، حلو الشمائل، رخيم النغمة، موزون الحركات، لذيذ المفاكهة.. وكان يراعي حفظ صحته، وتلطيف مزاجه، وما يفيد عقله قوة، وذهنه حدة، يعتاض عن الفاكهة بالمفاكهة، لباسه الأبيض الناعم المطيب، وله مجون-لطيف ومداعبات حلوة، ولا ينفك عن جارية حسناء، وذكر غير واحد أنه شرب حب البلاذر فسقطت لحيته، فكانت قصيرة جدا، وكان يخضبها بالسواد إلى أن مات»!!

إن هذا الاقتباس في غاية الأهمية بالنسبة لدوافع تأليف «ذم الهوى»، فالحق أننا إذا تأملنا مجموعة الأوصاف السابقة سنجد صراعا واضحا معلنا بين شخصية الفقيه وشخصية «الفنان»، الأديب الظريف المباغ المقبل على الحياة، كما نراه في أيامنا. النشأة العلمية والوجاهة الاجتماعية استأثرت بالجانب الجاد وأملت نفسها عليه، ولكن «الشخص الآخر» عبر عن نفسه تكوينا وسلوكا وإبداعا، فكان حسن الصوت يحب المفاكهة والمجون والمداعبات، ويحب أن يدلل نفسه في الطعام والملبس والعشرة، ويحب أن يبدو شابا إلى آخر يوم في حياته، وقد عاش فوق الثمانين عاما!!!

ولسنا-على أية حال-في حل من استعراض مادة الكتاب، ولكن يكفي أن نشير إلى عناوين بعض الفصول مثل: إذا لم يستعمل القلب فيما خلق له تعطل-مخالفة الهوى أعظم من المشي على الماء-اعكسوا هذه الأنفس عكس الخيل باللجم-مداراة المعصية أسهل من معاناة التوبة-كيف تدخل شواهد الحق قلبا فيه أوصاف غيره من البشر-معنى قول النبي: النظر سهم مسموم.. إلى آخره، فهذه قطرات من سيل من الفصول والقصص والمسائل والمواعظ التي حفل بها الكتاب الضخم، وكلها تؤكد هذا الصراع بين ابن الجوزي الفقيه، بكل ما للقب من التزامات و «لوازم»، وابن الجوزي الإنسان، «الفنان»

بكل ما في الصفة من حرية التصور وحرية الإحساس وحرية التعبير.

وهذا الصراع نفسه نجده في اتجاه مؤلفاته، إن مؤلفاته الفقهية هي الأكثر كما وشهرة بالطبع، وهي تترك في النفس إحساسا بالجدية والاهتمام بالقضايا الدينية، ولكن «الاتجاه الآخر» يتسلل برفق بين حين وآخر، فنجد في قائمة مؤلفاته المنشورة أو المخطوطة مثل: عيون الحكايات، أخبار النساء، الأذكياء، المغفلون، القصاص والمذكرون. و باستثناء «أخبار النساء» الذي نشر منسوبا خطأ لابن القيم فإننا لن نتعرض لشيء من هذه الكتب لأنها خارج موضوعنا، ونكتفي بمجرد العنوان الذي يعبر بصدق عن الجانب الآخر لهذا الرجل، جانب حب الحياة والمداعبة والميل إلى الزينة والطرف وتذوق كل ما هو جميل.

ونختتم هذه الأسطر عن ابن الجوزي بهذا الخبر الطريف الدال الذي ينقله إلينا داود الانطاكي:

إن أبا الفرج بن الجوزي تزوج امرأة اسمها نسيم الصبا، فأقام مها مدة، ثم وقعت بينهما وحشة، ففارقها فاشتد بها كلفه وزاد غرامه، وراسلها فأبت عليه وطال بينها الأمر وأنها حضرت مجلس وعظة يوما، فلاحت منه نظرة فرآها وقد استترت بجاريتين، فتنفس الصعداء وأنشد تول مجنون ليلى:

أيا جبلي نعمان بالله خليا
سبيل الصبا يخلص إلى نسيمها
أجد بردها أو تشف مني حرارة
على كبد لم يبق إلا صيمها
فان الصباريح إذا ما تنسمت
على نفس مهموم تجلت همومها

فاستحيت ثم ذهبت وقد داخلها الرقة له، فحكت لبعض النساء ذلك، فمضين فأخبرنه فراسلها فأجابت فتزوج بها. (*41)

فهذا صاحب ذم الهوى يقحم في سياق وعظة، والمجلس وقور-أبياتا بريئة الظاهر وهي غزل صريح موجه إلى زوجته السابقة، التي تأثرت بالإخراج الدرامي للمشهد، فلان قيادها، بعد شماس، ورقت له بعد جفاء.

وإننا إذ نشير إلى مؤلفات أخرى لابن الجوزي، غير مؤلفاته الفقهية،

ونحاول أن نستكشف من خلالها الإطار العام لنشاطه العقلي واتجاهاته النفسية لانفعل ذلك استطرادا أو توسعا، وإنما لأن طبيعة هذا النشاط العقلي واتجاهه ذات دلالة نفسية من جانب، تعين على تصور الشخصيات التي كتبت عن الحب والعشق، ولأن هذه المؤلفات تترك أثرها في الموضوع الذي نعني به، إن لم تتداخل معه، تماما كالمؤلفات الفقهية نفسها، فالاستعداد العقلي والبناء النفسي والثقافة المدخرة والقدرة على شم الأشياء وأسلوب التعبير عنا، كل ذلك لا يتغير من موضوع لموضوع إلا قليلا جدا فيما يمس قضايا الموضوع ذاته. وسنرى الآن أن كتابة ابن الجوزي عن الحمقى والأذكياء والحكايات والحكائين ليس مما انفرد به بين هذه الطائفة التي اهتمت بدراسة الحب، ويمكن الآن أن نتأمل هذه الإشارات الموجزة لننتهي إلى تصور اكثر شمولا:

فالسرخسي الذي اهتم بأمر النجوم، وكيف تتحكم أو تؤثر في أخلاق البشر وعواطفهم، يؤلف كتابين عن الموسيقى، وثالثا عن الجلساء والمجالسة، ورابعا عن اللهو والملاهي، وخامسا عن النفس، وسادسا عن القيان.

ويذكر ياقوت أن الخطيب كتب عن ابن السراج بعد وفاته: «ولم يكن به بأس» وهذا عقب ما قرره من كثرة تردده على مدينة صور وكثرة أسفاره.

أما المرزباني-جامع أشعار النساء-فكان معتزليا، وكان يميل إلى التشيع في المذهب-كما يقرر محققا كتابه-وله أشعار في الجن. ومن مؤلفاته الأخرى: الرائق في أخبار الغناء والأصوات ونسبتها-أخبار المغنين-المستطرف في الحمقى والنوادر-ذم الحجاب، وكان يضع المحبرة وقنينة النبيذ، فلا يزال يكتب ويشرب.

أما السيوطي، وهو من نعرف بين الفقهاء وكتاب التراجم والنحاة، فقد كتب عن «أشعار النساء» والى جانب المصنفات القيمة التي وضعها فانه قد تناول بعض الموضوعات الخفيفة، كأنما يتسلى بكتابتها، مثل: الطرثوث في فوائد البرغوث-الوديك في فضل الديك-ما رواه السادة في الاتكاء على الوسادة. وله من الكتب المخطوطة ما يجد الباحث حرجا في عرضه، مثل «الأس في من رأس في... من المطايبات»[(*42)].

وللخرائطي كتاب في مكارم الأخلاق، وآخر في مساوئ الأخلاق، وثالث في أخبار العشاق، أما كتابه الرابع فموضوعه: هواتف الجان وعجائب ما

يحكي عن الكهان.

وللبقاعي كتابان هما: سر الروح، ومصرع التصوف.

أما مرعي بن يوسف، فمن كتبه: رياض الأزهار في حكم السماع والأوتار- وأرواح الأشباح في الكلام على الأرواح [*43]. وبالطبع، نحن في غنى عن التذكير بأن لابن حزم رسالة في الأخلاق والسير.

ولكن: في النهاية.. علام يدل ذلك ؟

إذا كان العشاق وشهداء الحب وشعراؤه صنفا آخر من الناس، يمتاز بصفات نفسية وعقلية وعضوية مميزة، فان الدارسين والأدباء الذين آثروا هذه العاطفة باهتمامهم، يغلب على الظن أنهم يشاركون في نفس الخصائص. لم يتقارب هؤلاء المؤلفون أعمارا، فمات ابن داود شابا، وبلغ ابن حزم فوق السبعين، وتجاوز ابن الجوزي الثمانين، ولكن-من الوجهة العقلية والنفسية- يمكن اكتشاف ذلك الإطار الذي تحدثنا عنه. على أننا ينبغي أن نستثنى الرائدين: ابن داود، وابن حزم، لصلتهما القوية المباشرة بعلوم الدين وإمامة المذهب، ولأنهما عاشا عصر القوة والتجديد الفكري والحركة العقلية، أما أولئك الذين جاءوا من بعدهم فقد امتزج الحب لديهم بغرابة الأطوار وشذوذ السلوك، في الخير أو في الشر، وتسللت إليه الحكايات العجيبة، واختلط بالغرائب والمستحيل، حتى روى السراج قصة الغراب العاشق الذي ينشد الشعر بعربية سليمة، موزونا مقفى،[*44] و يروي الانطاكي عن الأصمعي قصة رجل يزين كلبته كل ليلة ويعطرها، ثم ينزع عنها الثياب ويعاقبها، لأن ابنة عمه فارقته بعد حب، حين تغير الزمان وأملق،[*45] وحتى تنتشر في هذه الكتب وغيرها قصة رجل يروى عن عذابه العاطفي، وقد يلقي قصيدة، ثم يشهق شهقة تخرج معها نفسه، وقد تموت صاحبته في نفس اللحظة على تنائي الديار وانقطاع الأخبار...

إن هذا الطابع القصصي الخرافي، الذي ينظر إلى الحب كعاطفة غامضة، غريبة الأطوار، مستعصية على الفهم، مجرد بلاء من الله يصيب به أصحاب القلوب الشفيفة أو العقول المصابة بالخبل، هذا الطابع الانحرافي لا نجده فيما كتبه ابن داود أو ابن حزم، ونسبيا لا نجده عند ابن الجوزي أيضا، ولكن فيما عدا ذلك، سنجد الميل إلى الأغراب، والاهتمام بالحكايات، والإحالة على العجائب والأمور غير المفهومة.. لقد كان نشاط الرواد فقهيا

فجاءت دراساتهم إنسانية تنظر إلى الحب كعاطفة كريمة، هي جزء من صحة النفس والبدن والذوق والخلق والإيمان، ومزج الآخرون ثقافتهم بالنجوم وحكايات الكهان وقصص الحمقى والأذكياء، ومغامرات الجان، فكان طبيعيا تماما أن تظهر هذه الطوابع عندهم في مفهومهم للحب، وحدود اختياراتهم لحكاياته، وتحليلهم-إن كان ثمة تحليل-لانفعالاته ودوافعه.

الحواشي

(*1) انظر مقدمة ريتر لتحقيق كتاب: مشارق أنوار القلوب، وقد رفض ابن القيم بشدة اعتبار مظاهر الجمال البشري (وليس الجمال على إطلاقه) مقدمة للوصول إلى الجمال المطلق، وذكر من قصص وأخبار أدعياء التصوف ما يزري بالخلق. انظر مثلا: روضة المحبين ونزهة المشتاقين ص 122 , 123. وقد اهتم محمد غنيمي هلال بشخصية مجنون ليلى عند شعراء الفرس، وكيف صار في قصائدهم القصصية محبا صوفيا، حتى يقول عبد الرحمن الجامي «حذار أن تعتقد أن المجنون كان مفتونا بحسن المجاز، فعلى الرغم من أنه كان صبا أول الأمر لنيل جرعة من كأس ليلى، فقد رمى أخيرا بالكأس وحطمها حين صار ثملا، ومن المجاز تفتحت في بستان سره أسرار الحقيقة»، الحياة العاطفية بين العذرية والصوفية ص 161 , 162.

(*2) حققه وقدم له بالفرنسيةJ.C. Vadet ، وفيها يشير إلى أن الكتاب صادر عن مذهب واضح أساسه حرية الإختيار، مع تأثير أفلاطوني. على أنه يؤكد ما يلاحظ على النسخة المنشورة (مطبعة المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية - القاهرة - 1962) من نقص واضطراب.

(*3) عطف الألف المألوف على اللام المعطوف ص 15.

(*4)

(*5) لنا نقد أساسي على قائمة المؤلفة، إذ أهملت الكتب الموسوعية وبعض مؤلفات أخرى اهتمت بأخبار النساء وأشعارهن. وأمورا أخرى سيأتي ذكرها، ولا يعني هذا أننا لم نفد من القائمة، ومن آرائها أيضا.

(*6) اهتمت السيدة جيفن بأول هذه الكتب فقط، رعن السرخسي راجع: الأعلام 1/105..

(*7)سجل الأدباء 17/132, (*8) معجم الأدباء 18/98 و يضيف الزركلي إلى نسبته: «السامري»: الإعلام 6/ 070.

(*9) معجم الأدباء 18/ 268 وله مصنفات أخرى كثيرة سنشير إلى بعضها. (*10) الأعلام 7/172.

(*11) لم يذكر الزركلي هذا الكتاب بين مؤلفاته: الأعلام 7/203, (*12) راجع في تفاصيل ذلك: طباع الحيوان لأرسطا طاليس ترجمة يوحنا بن البطريق، تحقيق عبد الرحمن بدوي.

(*13) وانظر أيضا كتاب الحكايات العجيبة والأخبار الغريبة الذي نشره المستشرق هنس وير، وهو شبيه بألف ليلة وان تكن القصص أقل تداخلا وامتدادا، لكنها ذات إيحاءات مهمة في مجال الحب والجنس.

(*14) نهاية الأرب جـ 12 , 217, 218.

(*15) مشكلة الحي-الفصل السادس: العبادة أو حب الإنسان لله.

(*16) أخبار النساء: ص 41, 42 وانظر: ذم الهوى ص 231 بنصه تقريبا مع اختلاف في نسبة الخبر. (*17) أخبار النساء: ص 51, 54.

(*18) مصارع العشاق جـ 2 ص 119 والخبر والأبيات مع تغيير طفيف بنفس الجزء ص 213.

(*19) مصارع العشان جـ 2 ص 185, (*20) روضة المحبين ونزهة المشتاقين ص 135 , 136 وانظر أيضا الصفحات: 113- 117.

(*21) النصف الأول من كتاب الزهرة: ص 4 , 5 , (*22) روضة العاشق ونزهة الوامق-ورقة رقم 30، وانظر وصفه القصصي للحوار والحركة بين يوسف وزليخا في الورقة 31.
(*23) مصارع العشاق جـ 1 ص 12, (*24) الباب الحادي عشر من كتابه: روضة المحبين ونزهة المشتاقين.
(*25) لا تناقض في شكنا في نسبة الكتاب إلى الجاحظ، فالشك ينصب في الحقيقة على دقة النسخة المتوفرة لدينا الآن، ونعتقد-وسنقدم دليل ذلك-أنه قد أضيف إليها ما ليس منها. (25) لا تناقض في شكنا في نسبة الكتاب إلى الجاحظ، فالشك ينصب في الحقيقة على دقة النسخة المتوفرة لدينا الآن، ونعتقد-وسنقدم دليل ذلك-أنه قد أضيف إليها ما ليس منها.
(*26) ويروي داود الانطاكي أنه وقع خلاف فقهي بين ابن داود وابن شريح الفقيه الشافي (وليس ابن سريج) فتال له: . أنت أعزك الله بكتاب الزهرة أمس من غيره، فقال: أبكتاب الزهرة تعيرني والله لا تصلح للنظر فيه-تزيين الأسواق ص 334 قد سبق به مصارع العشاق جـ 2 ص 137 مع تغيير قليل في الألفاظ.
(*27) طوق الحمامة-ص 21, (28) مصارع العشاق جـ 2 ص 223 , 224, (29) ذم الهوى ص 119، 121 , (30) انظر مثلا: تزيين الأسواق ص 333, (*28) مصارع العشاق جـ 2 ص 223 , 224, (*29) ذم الهوى ص 119 , 121 , (*30) انظر مثلا: تزيين الأسواق ص 333, (*28) مصارع العشاق جـ 2 ص 223 , 224, (*29) ذم الهوى ص 119 , 121 , (*30) انظر مثلا: تزيين الأسواق ص 333.
(*31) انظر مقدمة محققي النصف الثاني من كتاب الزهرة. (*32) ذم الهوى ص 302.
(*33) مصارع العشاق جـ1 ص327، وقد نقله ابن الجوزي بنصه عن ابن السراج، انظر ذم الهوى ص121 ، 122.
(*34) يصف مؤلف «منازل الأحباب ومنازه الألباب» كتاب الزهرة بأنه في المجاميع الشعرية! ؛- المخطوط-ورقة 26.
(*35) الحب العذري ص 96 , 97.
(*36) الأعلام 6/ 120 , (37) الحب العذري ص 97, (38) طوق الحمامة ص 16.
(*39) ابن حزم: صورة أندلسية ص 40.
(*40) السابق نفسه.
(*41) تزيين الأسواق في أخبار العشاق ص 111 والأبيات بنصها في النصف الأول من كتاب الزهرة ص ,221 باستثناء «مغموم» مكان «مهموم» وهموم المحب أكثر مناسبة.
(*42) أنظر: جلال الدين السيوطي، مجموعة بحوث ألقيت بالندوة التي أقامها المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب بالقاهرة. الهيئة المصرية العامة للكتاب 1978 , (*43) عن مصنفاتهم راجع. معجم الأدباء لياقوت، والأعلام للزركلي.
(*44) مصارع العشاق جـ ص 85 , 86, (*45) تزيين الأسواق في أخبار العشاق ص 310.

3 الحب فكرة.. الحب سلوك

تمهيد:

شغل البحث في ماهية الحب أو حقيقته مكانا واضحا في كثير من الدراسات التي أشرنا إليها من قبل، ولكن الجديد فيها محدود للغاية، وتكاد المفاهيم تنتقل من كتاب إلى آخر وقد يجمع الكتاب الواحد بين اكثر من تعريف لا يندر أن نجد بينها تناقضا، ولعل في هذا ما يكفي من تبرير العناية الفائقة التي ينبغي أن نبديها تجاه ابن داود وكتابه «الزهرة»، إذ يعتبر هذا الفقيه الظاهري رائدا في البحث عن مفهوم للحب، وكاشفا عن رؤية خاصة، يمكن أن نقول إنها جوهر النظرية العربية في الحب، وأنها في عمقها ورصانتها غير قابلة للتعميم أيضا. وليست هذه الخصوصية قاصرة على البحث في ماهية الحب، وإنما هي أمر مرادف للبحث في الماهية على الإطلاق، إن الغوص إلى الأعماق البعيدة، أو التسامي إلى القمم الشاهقة ليس في مكنة كل إنسان، ومن حيث تحاول الماهية أن تحتوي جوهر الشيء، فإنها تجرده من ظلال الواقع المتغير وتمسح عنه ألوان التجارب الخاصة المرحلية، ليكتسب حالة من الثبات والتحدد.

وكما قرأنا في التتابع التاريخي للأسماء التي

التفتت إلى الحب وكتبت عنه، فان ابن داود لم يكن أول من فعل ذلك، هو مسبوق بالجاحظ على الأقل، ولكن الحب الذي كتب عنه الجاحظ يختلف كثيرا عن الحب الذي تأمله صاحب الزهرة، فقد رسم الجاحظ صورة للون من الحب أطرافه طبقة أو جماعة معينة في مرحلة تاريخية ووسط اجتماعي محدد المعالم هو مجتمع القيان والغلمان ومن يلوذ بهم من طلاب المتعة، ومن الصحيح أن دقة الملاحظة وصدق التصوير يستطيع أن يتجاوز بهذه الصورة عصرها إلى عصور أخرى يمكن أن تشهد نفس الأنماط، أو لما تستخلص منها من دلالات، تماما كما تعيش القصص والقصائد لما فيها من صدق التصوير ودقة التعبير لما تنطوي عليه من مفاهيم فلسفية عميقة، وحين تجاوز الجاحظ هذا «المستوى الخاص» إلى إطار أكثر اتساعا فانه لم يحدد معالمه بالإنسان، بل بالحيوان، ومن ثم كان الاهتمام بالغريزة، اكثر من الاهتمام بالعاطفة. وستكون لنا معه وقفة على شيء من التفصيل حين نقف عند العلاقة بين «الحب والجنس». والحق أن الصور الشائعة عن الحب في العصور القديمة لا تعبر بصدق عن مفهوم هذه العاطفة كما فكر فيها العقل العربي، وكما حاول أن يصل بها إلى مستوى الرياضة الروحية والتوحد الفكري بالمحبوب. أن الصور الشائعة تعتمد-عادة-على أحد مصدرين: أولهما قصص الحب العذري، التي بولغ كثيرا فيما تنطوي عليه من ضروب الحرمان، وتتخللها الاغماءات وحالات الاكتئاب وكثيرا ما تنتهي بالجنون والموت. ونحن نستبعد أن تكون هذه القصص تعبيرا مباشرا عن واقع حدث كما ترويه، وستجهد الأقلام في رصد الأسباب المختلفة التي جمعت المحبين العذريين في فترة زمنية قصيرة، وفي منطقة جغرافية محصورة، ولكننا نعتقد أن هذا الضرب من القصص-سواء كان مخترعا أو يعتمد على قدر من الواقع-قد وضع تعبيرا عن حالة مزاجية، تنطوي عليها النفس العربية، وأنه يزدهر حين تصادف هذه الحالة المزاجية من الأزمات ما يزكي فيها خوفها الدفين من الفرح بالحياة واغتنام لذائذها. والخلاصة هنا أن الصورة التي رسمتها هذه القصص للحب، تتسم بالذبول والشحوب، ويغلبها الحزن و يتخللها اليأس، وتنتهي إلى الحرمان الذي يمثل البداية أيضا، فكأن الحب دائرة مغلقة، لا أمل في الخروج منها، ولا جدوى للدوران فيها غير العذاب، الذي يبدو وكأنه غاية في ذاته.

أما الصورة الثانية وهي الأكثر انتشارا بين العامة فمصدرها الأدب الشعبي والحكايات المتخيلة عن بعض العصور القديمة وكتب النوادر والأخبار، وأركان هذه الصورة الحليفة-وهو عادة هارون الرشيد-أو بعض الوزراء وبخاصة البرامكة، أو أثرياء الطبقة المتوسطة، وما لا يحصى من جواري القصور، وستلعب الملاذ الجنسية في هذه الصورة دورا أساسيا، وتمثل الرغبة في المتعة الجنسية الدافع الأول للمغامرة، والتعرض للأهوال، وبذل المال.

هكذا قدمت قصص الحب العذري الصورة الشاحبة للحب المحروم، وقدمت القصص الشعبية وكتب النوادر الصورة الصارخة للحب المفهوم، ويمكن أن نلحظ دون جهد المساحة الشاسعة الخالية بين الصورتين، ولا نصادر الحقيقة إذا قررنا الآن أن اكثر الدراسات العربية عن الحب قد حاولت-دون أن تنص على ذلك في صراحة-أن تملأ هذه المساحة الخالية، وأن تقدم صورتين أخريين للحب. وضع ابن داود معالم الأولى وأسسها، حين جعل من الحب موقفا وفكرة، يمكن إجمالهما في قول يحيى بن معاذ: «حقيقة المحبة ما لا يزيد بالبر ولا ينقص بالجفاء»[*1]، أما الصورة الثانية فقد بدأها الوشاء في كتابه «الموشي»، وفيها صار الحب صفة من صفات الظرف، وشارة من شارات السلوك الاجتماعي المهذب. وفي كلتا الحالتين: حالة الفكرة وحالة السلوك لا يشار إلى الميل الجنسي أية إشارة، فهو مسكوت عنه تماما، وكأن الحب لا يتضمنه، بل لعل الحب يرفضه. وسنعني بهاتين الصورتين في هذا الفصل، ونحاول رصد أصدائهما في كتابات المتأخرين. على أن «الوشاء» قد غادر موضوعه إلى ما سبق الجاحظ إليه من اهتمام بالقيان وألوان الحب الجنسي الشائعة في زمانه، ومن ثم لم يتوحد كتابه في رؤية محددة، وهذه هي الميزة الأساسية التي فاز بها ابن حزم في «طوق الحمامة»، لقد أفاد من تجارب سابقيه، ولكنه احتكم أصلا إلى التجربة والملاحظة، فتوحد كتابه في إطار التوازن الرهيف بين الأركان الثلاثة: الفكرة والسلوك والجنس، واستحق بذلك أن يعتبر رائدا في بابه، وأن نفرد له مكانا خاصا في فصل قادم.

رائد على الطريق الصعب:

أما الرائد فهو محمد بن داود صاحب «الزهرة»، وأما الطريق الصعب

فهو طريق اكتشاف إطار للحب، يجمع البواعث إلى المظاهر أو العلامات إلى النتائج، في حالي الفوز أو الإخفاق، ليكون ذلك في النهاية نظرية، أو ما يقترب أن يكون نظرية عربية في الحب. فعلى الرغم من أنه مسبوق زمنيا، ويمكن أن يقال أيضا أنه اعتمد على مادة جاهزة، أي أن مفردات كتابه مبثوثة ني أقوال الآخرين، فإنه يبق متفردا بريادة البحث النظري في الحب، ولا تعنينا الإشارات المتكررة إلى نوع من الصلة العاطفية بينه وبين ابن جامع الصيدلاني، فإننا لا نجد لهذه التجربة-إذا صحت ونحن ننكرها مهما أفاض القائلون فيها-لا نجد لها أي صدى في تصوره للحب، بل نجد اعتماده على الأخبار والقصص قليلا جدا، وكان جل معتمده على ثقافته الدينية مع ما تناهى إليه من أقوال الفلاسفة، ثم ثقافته الأدبية ودرايته الشاملة بالشعر العربي في مختلف عصوره، هذا الشعر الذي أسعفه دائما بنماذج مناسبة لكل الحالات والملابسات والدوافع، حتى أنه كان يأتي بالفكرة من أفلاطون، و يؤكدها بأبيات من الشعر الجاهلي أو لشاعر أموي مبكر لعله لم يسمع بأفلاطون، وابن داود، لا يشعر بغرابة الربط، ولا يفسر اتفاق المعتقد، مكتفيا بذاكرته الحافظة، وتفطنه الدقيق لمرامي الكلام.

وكتاب «الزهرة»-وهو المصدر الأساسي لمعرفتنا بصاحبه-قد نشر نصه الأول عام 1932 وظل نصفه الثاني مجهولا إلى أن نشر مؤخرا عام 1975[(2*)] وكل منها في خمسين بابا، والنصف الثاني لا أهمية له بالنسبة لموضوعنا، فهو قائم على اختيار الأشعار تحت عناوين لا تمت للحب بصلة، حتى الباب الثامن والتسعون المعنون ب «ذكر ما للنساء من المختار في جميع صنوف الأشعار» ليس فيه ما يغني، ومن ثم تنحصر أهمية الكتاب في نصفه الأول، وهو في خمسين بابا، تسبقها مقدمة عامة عن دوافع تأليف الكتاب. أما هذه الأبواب الخمسون فتتدرج مع التطور المألوف لعاطفة الحب في مسارها العام المتوقع، فحيث يكون «النظر» هو البداية، يكون الباب الأول بعنوان: «من كثرت لحظاته دامت حسراته»، وتبدأ البلبلة واضطراب الخاطر. فيكون الباب الثاني: «العقل عند الهوى أسير والشوق عليهما أمير» وتستحكم العاطفة ويبدأ البحث عن شفاء، وتتقلب أحوال المحب وتتتابه الهواجس وتلعب به الاحتمالات، و يتعرض للرقباء والوشاة، وقد يبذل محاولات للسلو، ولكن كل ما حوله من مظاهر الكون يتحول إلى رموز تشده إلى محبوبه

وتذكره بصفة من صفاته، فيعيش يعاني العذاب المحبوب بين الصبر والبوح، ولما كان نهر الزمن يتدفق مغيرا كل شيء، فإن الشيب يلعب دوره في إقرار الجفاء، فاليأس، وهو مقدمة للموت و «قليل الوفاء بعد الوفاة أجل من كثيره وقت الحياة» هو خاتمة الأبواب الخمسين التي تدرجت مع حالات الحب وآفاته.

وابن داود يوجه كتابه لأهل الأدب والظرف، ومن ثم يرسم معالم عاطفة الحب في صورتها الاجتماعية الراقية القائمة على البناء الثقافي والروحي الأصيل، فالحب عنده تعبير عن حالة عقلية، ذات طابع تأملي، أو ينبغي أن تكون، فإذا كان ابن حزم يعلم قارئه فن الحب ليمارسه عن دراية مستفيدا بتجارب المحبين، فإن ابن داود يهدى قارئه إلى كيفية الارتقاء بعاطفته والبلوغ بها إلى مستوى روحي رفيع لا تشوبه شائبة من ضعف خلقي أو طمع في لذة أو نكوص يزرى بأهل العزم، فيكاد أن يضع تقاليد وأصولا للحب، لولا أنه يجد عليها دليلا من الشعر العربي في مختلف عصوره لقلنا أنه لا يحرص على الواقع قدر حرصه على استثمار هذا الواقع في رياضة النفس وتقويم السلوك وترقية الذوق، واجتناء متعة التأمل والصبر والكتمان، والإخلاص للفكرة، لهذا الحب التأملي، في كل لحظة، أو حركة، أو كلمة. ولهذا جاء كتابه-وفي تياره كافة الدراسات حول موضوع الحب-من تأليف رجل يتحدث إلى رجل، فلم يتوجه إلى المرأة بكلمة أو نصيحة، على اعتبار أن الرجل، في تقاليد العاطفة العربية، هو المحب دائما، والطالب دائما، والإيجابي في العلاقة دائما، وتبقى المرأة محبوبة مطلوبة، هي في موقع الصدى أو التلقي لعواطف محبها. وإذا جاز لنا أن نكتشف المستوى الطبقي أو النوعي الذي تحدث عنه من سبق الوقوف عندهم، فباستطاعتنا أن نقول أن الجاحظ كان يتكلم عن قطاع من طبقة القيان ومن على شاكلتها، وكان ابن حزم يترجم عن مشاعر الشباب من أبناء الأرستقراطية ومن يدور في فلكها، في حين أن ابن داود تمان أكثر تعبيرا عن المثقفين من أصحاب الذوق والظرف، فليس غريبا أن نجد تعليقاته النقدية تلاحق مختاراته الشعرية، وهو نقد ينم على ذوق ودراية، وبخاصة فيما يتطرق إليه الشعراء من التعبير عن تجاربهم العاطفية[*3]، ويؤكد ما نريد أنه لم يفرق في مختاراته هذه بين شاعر محب عاشق، وشاعر صانع يوجه شاعر يته إلى

الغزل لأن العرف الفني يحتم عليه ذلك، فأشعار المجنون وجميل وعمر بن أبي ربيعة وعروة بن حزام والعباس بن الأحنف ومسلم بن الوليد توضع في سياق واحد مع أشعار النابغة وجرير والبحتري وأبي تمام وأمثالهم من محترفي النزل بكل اسم وكل معنى صادفوه.

ومن الحق أن ابن داود لم يشبع بحث أية قضية مما أثار في كتابه حول الحب، وقد شغله تقصي الأشعار ووضعها تحت سياق من العناوين الفرعية عن إعطاء هذه العناوين نفسها نوعا من التحديد أو التوضيح، حتى لكأنها اختيرت لمجرد أن توضع تحتها مختاراته الشعرية، لدرجة أنه قد يضع العنوان ثم يتبعه بالأشعار المختارة دون كلمة شرح أو تحليل، كما في الأبواب: السابع عشر: «من عاتب على كل ذنب أخاه فخليق أن يمله ويقلاه»-والباب الثاني والثلاثين: «في تلهب النيران أنس للمدنف الحيران»، والباب الخامس والثلاثين: «في حنين البعير المفارق أنس لكل صب وامق»، الباب الثامن والثلاثين: «من حجب عن الأثر تعلل بالذكر»، بل قد تكون المقدمة بعيدة تماما عن الغرض الذي عقد له الباب، كما في الباب التاسع والثلاثين: «مسامرة الأوهام والأماني سبب لتمام العجز والتواني»، ويتأكد شغفه بالاستشهاد بالشعر والقصد إليه قصدا نصه في المقدمة على تضمين كل باب مائة بيت، ولا شك أن هذا الاهتمام قد أضعف الجانب التحليلي النفسي في تضاعيف الكتاب، ولولا المقدمة والأبواب العشرة الأولى التي اهتمت بوضع ركائز لمعنى الحب وأسبابه وملامحه لأمكن بسهولة وضع كتاب الزهرة-في نصفه الأول كما في نصفه الثاني-بين كتب الاختيارات الشعرية. ومع هذا فإن ابن داود ينبغي أن يأخذ مكانه على رأس أية قضية من قضايا الحب، كما قدمنا، دون أدنى مجازفة في هذا التعميم، فهذه الأشعار ذاتها قد حوت التجربة الإنسانية في مجال الحب من كافة أطرافها، فكانت المفتاح الذي قاده إلى كافة الحالات والعقبات، في إطار ما شرطه على نفسه من بعد عن الإسفاف والشذوذ، وبهذا بقي كتابه معلما في حدود الحب العف، يبحث له عن الشعر الموافق والآراء المساعدة والأقوال المؤيدة، وما عدا ذلك لا يلتفت إليه.

ولا نستطيع أن نزعم دقة المنهج الذي سار عليه ابن داود، فهو-مثلا-يبدأ بما تبدأ به العلاقة العاطفية بين الرجل والمرأة عادة-وهو النظرة-ويتدرج

عنها إلى خطوات أخرى، ولكنه يتأخر بتعريف الحب وتعليله إلى ما بعد ذلك، ومثال آخر من باب «من حجب من الأحباب تذلل للحجاب» فإن ابن داود في الفرش الذي قدم به للباب يتحدث عن احتجاب المحبوب عن محبه اختيارا أو اضطرارا، والأسباب المحتملة لذلك، ثم يورد أقوال الشعراء العشاق في ذلك، غير أنه ينسى حدود ما أراد بالحجاب، ويستطرد إلى حجاب الملوك وما قيل في مدحه أو ذمه (ص١١٥: ١١١).

أما أهم القضايا المتعلقة بالحب في كتاب الزهرة فيمكن أن نرى فيها- على إيجازها-أركان هذه العاطفة أو مقوماتها، وكل ما يتصدى لهذه المقومات، ونجمله في:

١ - الأسباب البعيدة للحب:

وذلك أنه حدد النظرة سببا قريبا لبداية الحب، ولما كان ليس بالضرورة أن تنتهي كل نظرة إلى حب، فقد وجب البحث عن تعليل أكثر غورا والتصاقا بالنفس الإنسانية، أو الجانب الغامض منها، ومحاولته في البحث عن هذا التعليل جديرة بأن نتعرف على تفاصيلها:

«قد ذكرنا من أقاويل الشعراء في الهوى أنه يقع ابتداؤه من النظر والسماع ما في بعضه بلاغ، ثم نحن إن شاء الله ذاكرون ما في ذلك الأمر الذي أوقعه السماع والنظر ولم وقع وكيف وقع، إذ قد صح كونه عند العامة وخفي سببه على الخاصة،.. عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: الأرواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منا اختلف.

وفي مثل ذلك يقول طرفة بن العبد

تعارف أرواح الرجال إذا التقوا
فمنهم عدو يتقى وخليل
وإن امرءا لم يعف يوما في فكاهة
لمن لم يرد سوءا بها لجهول

وزعم بعض المتفلسفين أن الله جل ثناؤه خلق كل روح مدورة الشكل على هيئة الكرة، ثم قطعها أيضا، فجعل في كل جسد نصفا، وكل جسد لقي الجسد الذي فيه النصف الذي قطع من النصف الذي معه كان بينهما عشق للمناسبة القديمة. وتتفاوت أحوال الناس في ذلك على حسب رقة

طبائعهم.

وقد قال جميل في ذلك:

تعلق روحي روحها قبل خلقنا
ومن بعد ما كنا نطافا وفي المهد
فزاد كما زدنا فأصبح ناميا
وليس إذا متنا بمنتقض العهد
ولكنه باق على كل حالة
وزائرنا في ظلمة القبر واللحد

وهنا نتأمل كيف بدأ بحديث نبوي، عتب عليه بأبيات جاهلية قريبة من معناه، ثم قفز راجعا إلى أفلاطون، مؤيدا زعمه بأبيات من العصر الأموي، وكأنها قد قيلت «في ذلك» !!

وليس هذا السبب الميتافيزيقي-إن صح التعبير-هو التعليل الوحيد لنشأة الحب، فهناك التفسير الفلكي، حيث تتحكم الأبراج في اتفاق الأرواح، فلا يجد المرء بدا من أن يحب صاحبه، أو في ترابط المنافع، أو مشاعر الحزن والفرح. «فأما اتفاق الأرواح فإنه يكون من كون الشمس والقمر في المولدين في برج واحد ويتناظران من تثليث أو تسديس نظر مودة، فإنه إذا كان كذلك كان صاحبا المولدين مطبوعين على مودة كل واحد منهما لصاحبه». وتوافق البرج يعني توافق المزاج، وهنا يظهر في عالم الحب مصطلح جديد سيلعب دورا أساسيا في تفسيره عند كل من كتب بعد ابن داود تقريبا، وهو «المشاكلة»، قد جاء المصطلح الجديد في صورة «زعم» لجالينوس، وتعليل الحب بالمشاكلة يتجاوز السبب المحدث لهذه المشاكلة، وهل هو النجوم أو غيرها كما سنرى: «وزعم جالينوس أن المحبة قد تقع من العاقلين من باب تشاكلهما في العقل، ولا تقع بين الأحمقين من باب تشاكلهما في الحمق ؛ لأن العقل يجري على ترتيب، فيجوز أن يتفق فيه على طريق واحد، والحمق لا يجري على ترتيب، فلا يجوز أن يقع به اتفاق بين اثنين». فهذا هو «التوافق النفسي» بلغة عصرنا، أو تجاذب الأشباه.

ثم يأتي السبب أو التفسير الثالث، ويمكن أن ندعوه التفسير العلمي أو المادي، وهو يتلمس السبب في نشاط الغدد المستجيبة لحركة الشعور، فتتبادل معه التأثير:

«وقال بعض المتطببين إن العشق طمع يتولد في القلب، وتجتمع إليه مواد من الحرص، فكلما قوي ازداد صاحبه في الاهتياج واللجاج وشدة القلق وكثرة الشهوة، وعند ذلك يكون احتراق الدم واستحالته إلى السوداء والتهاب الصفراء وانقلابها إلى السوداء. ومن طغيان السوداء فساد الفكر، ومع فساد الفكر تكون العدامة ونقصان العقل ورجاء ما لا يكون، وتمنى ما لا يتم، حتى يؤدي ذلك إلى الجنون، فحينئذ ربما قتل العاشق نفسه وربما مات غما، وربما نظر إلى معشوقه فيموت فرحا أو أسفا.. .»

و يظهر جالينوس ليدعم هذا التفسير المادي الطبي، إذ قال أن «العشق من فعل النفس، وهي كامنة في الدماغ والقلب والكبد، وفي الدماغ ثلاثة مساكن: التخييل وهو في مقدم الرأس، والفكر وهو في وسطه، والذكر وهو في مؤخره. وليس يكمل لأحد اسم عاشق إلا حتى إذا فارق من يعشقه لم يخل من تخيله وفكره وذكره، وقلبه وكبده..»

2- أطوار الحب وحالاته:

واصدق ما يصور رأيه مجملا، يقوله تعقيبا على قصيدة عمر بن أبي ربيعة النونية، والتي تنتهي بقوله:

قـلـت: يـا سـيـدتـي عـذبـتـنـي

قـالـت: الـلـهـم عـذبـنـي إذن

يقول ابن داود:

«ولو لم يصبر المحب على امتحان إلفه إلا بسماع مثل هذا من لفظه لكان ذلك حظا جزيلا ودركا جليلا، فكيف وحال الصفاء إذا ابتدأت بين المتحابين بالمشاكلة الطبيعية، ثم اتصلت بالحراسة عن الأخلاق الدينية، ثم عذبت بالرعايات الاختيارية، بلغت بهما الحال إلى حيث انقطعت بهم دونه الآمال».

هذا إجمال لأطوار الحب وحالاته، تمثل المشاكلة نقطة البدء فيه، حيث يتم التجاذب والتلاقي على عاطفة واحدة، ثم يبدأ جهاد المحبين، سلبا بعدم الوقوع في الخطأ أو الخطيئة، ثم إيجابا برعاية هذه العاطفة وما ينبغي أن تنال من الطرفين من آداب وأفعال وأقوال.

أما مراتب الحب تفصيلا فإنها تبدأ بالسماع والنظر، فيتولد عنهما

الاستحسان، ثم يقوى فيصير مودة، ثم تقوى المودة فتصير محبة، ثم تقوى المحبة فتصير خلة، ثم تقوى الخلة فتوجب الهوى، فإذا قوى الهوى صار عشقا، ثم يزداد العشق فيصير تتيما، ثم يزداد التتيم فيصير ولها، وهو قمة ما يبلغه المحب، إذ معناه: الخروج عن حدود الترتيب، والتعطل عن أحوال التمييز.

فالحب عند ابن داود نوع من الاستلاب، يتخلى فيه المحب عن التفكر والتخيل والإحساس بأي شيء سوى المحبوب، ومن ثم قد يعاني حالات من الشك والقلق والجحود والرغبة في النكوص، ولكنه لن يكون محبا إن ترك هذه الهواجس تقترب منه أو تؤثر في توحد عاطفته، فالحب الحق «هو ما لا يزيد بالبر ولا ينقص بالجفاء» وهذا يعني في النهاية أنه تصور عاطفة المحب بمعزل عن المحبوب ذاته، فليس الحب شركة بين طرفين يضحيان في سبيل غاية واحدة هي سعادة كل منهما بوجوده مع الآخر، بل هو موقف فكري فردي ينبغي على المحب الصادق التزامه، بصرف النظر عن موقف الطرف الآخر، ولهذا يبدي إعجابه بقول الشاعر:

إن الذين بخير كنت تذكرهم
هم أهلكوك وعنهم كنت أنهاكا
لا تطلبن حياة عند غيرهم
فليس يحييك إلا من توفاكا

فهذا المحب قد صبر على مضاضة دائه مع علمه بأن صبره يزيد في هذا الداء، «ولم ير أن ينعطف إلى سواه، ولا طلب الراحة إلا من عند من ابتلاه». ويقبل بتحفظ قول الآخر:

ولما أبى إلا جماحا فؤاد
ولم يسل عن ليلى بمال ولا أهل
تسلى بأخرى غيرها فإذا التي
تسلى بها تغرى بليلى ولا تسلى

«وهذا وان كان مخالفا لذلك في أنه جرب الأدوية على نفسه، والتمس الراحة في ألف غير ألفه، فإنه موافق للذي يقدمه في التماسه من نحو الجهة التي حدث عنها الداء في رجوع نفسه إلى وطنها، وإقبالها بعد الانحراف على سكنها».

3- آداب الحب:

وأول هذه الآداب العفة، وهذه المراتب التي عرفنا، تتدرج من النظرة والاستحسان إلى أن تبلغ الوله، ليس فيها مكان للاشتهاء أو الرغبة الجنسية، كلها تعبير عن حالات من الميل النفسي والرغبة في إيناس المحبوب وإثارة على النفس. وتحت عنوان: «من كان ظريفا فليكن عفيفا»(4*) نجد الربط بلباقة بين كياسة السلوك الاجتماعي وعفة الشعور، وما ينبع من الشعور من قول أو فعل بالطبع، وهذا الربط صحيح تماما، والحق أن من يضمر الاشتهاء، ويقوم إعجابه على جاذبية الجسد، ينكشف سره، وتعثر قدمه، ويزل لسانه، ويضطرب جنانه، فيتساقط الطلاء الزائف، وتبدو المخالب الدامية تحت قفازات الحرير، وهو لا يزال في الخطوة الأولى من علاقته العاطفية، أما حين يضمر العفة حقا، ويبتعد عن مواطن الزلل قصدا، فإن رحيق الحب صافيا يجتني له في كل لفتة أو كلمة أو خاطرة، فيفوز بالود الصرف، ويصل في النهاية إلى نيل مناه.

وكلمات ابن داود تعليقا على ما يرويه بسنده من قول الرسول عليه السلام: «من عشق فعف فكتمه فمات فهو شهيد»(5*)-كلمات مشرقة بالصفاء الروحي، والدراية بطباع البشر، والخبرة بوساوس المحبين، وهي كلمات خالدة حقا، ولو لم يقل غيرها لكان جديرا بأن يأخذ مكانه اللائق في هذه الدراسة وأمثالها. يقول:

«ولو لم تكن عفة المتحابين عن الأدناس، وتحاميها ما ينكر في عرف كافة الناس، محرما في الشرائع ولا مستقبحا في الطبائع، لكان الواجب على كل واحد منهما تركه إبقاء وده عند صاحبه، وإبقاء على ود صاحبه عنده».

والعفة أصل تتفرع عنه آداب كثيرة، وقد تتضح الصلة في صياغة عنوان الباب ؛ فـ «من كان ظريفا فليكن عفيفا» يتبعه باب بعنوان: «ليس من الظرف امتهان الحبيب بالوصف». فمؤداه أن من كان ظريفا لا يحق له أن يمتهن حبيبه بالوصف. وإذا كان التمسك بضرورة العفة مبدأ إسلاميا نرى ملامحه الدالة في الأشعار والقصص والأخبار المختارة، فإن فكرة «الإثم والعار» تتردد في هذه المختارات، وكفى بهما منفرا، ونلمح من ورائهما كلمة «اللذة» كشيء مادي فان، ينبغي التنزه عنه، والتعلق بما هو خالد:

قال مسعر بن كدام:

تـفـنـى الـلـذاذة ممـن نـال صـفـوتـهـا
مـن الحـرام ويـبـقـى الإثـم والـعـار
تـبـقـى عـواقـب سـوء فـي مـغـبـتـهـا
لا خـيـر فـي لـذة مـن بـعـدهـا الـنـار

ولكن: لماذا اعتبر وصف الحبيب امتهانا له ؟ أو امتهانا للحب ؟

إن ابن داود لم يتمسك برفض مبدأ اللذة، ولو استطاع لفعل، ولكن لذة الوصف هنا نفسية، وليست حسية، ونحسب أن هذا سبب تجنبه لاتخاذها تعليلا، أما التعليل المقبول عنده فيبدو في قوله: «وليعلم أن وصف ما في صاحبه من الخصال المرتضاة مغر بمن علمها بالمشاركة له في هواه»، ويبدى إعجابا زائدا بقول علي بن محمد العلوي:

ربمـا سـرنـي صـدودك عـنـي
وتـنـائـيـك وامـتـنـاعـك مـنـي
ذاك ألا أكـون مـفـتـاح غـيـري
وإذا مـا خـلـوت كـنـت الـتـمـنـي

ولا ينسى ابن داود أن ينبهنا إلى أنه إذا كان وصف خلقة المحبوب أمرا مستقبحا، فإن وصف أخلاقه وما قد يكون أبداه من المسامحة، يعتبر أكثر قبحا. بعبارة أخرى: ليس من خلق المحب الصادق أن يبدى محاسن محبوبه ويصفها للآخرين، ومن باب أولى، لا يحق له أن يفشي أسرار ما كان، أو ما قد يكون بينهما !!

4- علامات الحب:

وهي من أهم الجوانب التي اهتم بها دارسو الحب ورواة أخباره وقصصه، ومن الحق ما لوحظ من أن هذا الباب هو أكثر أبواب «طرق الحمامة» شهرة وانتشارا، وهنا فارق أساسي، فإنه لما كان المحب-عند ابن داود- مدعوا إلى الكتمان وتجهيل ما به نحو محبوبه، كان التعبير الصريح عن مشاعره أمرا منكرا، ومن ثم لم يعد أمام المحب غير تلك الظواهر الطبيعية من الأطلال والآثار وهبوب النسيم، ولمع البروق وتلهب النيران، ونوح الحمام وما إليه من أليف الحيوان الذي يعاني الفراق ويظهر الحنين كالبعير المفارق.

وقد يستسلم المحب لأوهامه حين يبتلي بالهجر، فيشغل فكره بالعيافة والزجر، وقد يلتمس العزاء في الخيال وامتياح الذكرى، ويسامر الأوهام، يحاول أن يتغلب بذلك على ليله الطويل. على أن نحول الجسد مما لا حيلة له فيه.

ولنا هنا ملحوظتان:

الأولى: أن ابن داود، في نظرته إلى الحب، تتغلب عليه نزعته المثالية، حتى يرفض هذه «الوسائل الصناعية» للتشوق، لسببين. يقول: «كل متشوق من العشاق بنسيم ريح أو لمعان برق أو سجع حمام، فهو ناقص عن حال التمام، من جهتين: إحداهما قلة صبره على فقد صاحبه حتى يحتاج أن يرى ما يشوقه بذكره، والأخرى أن من كانت هذه صفته فإن الصبابة لم تتمالك على قلبه فتشغله عن أن يتشوق بشيء يلم به، غير أن الشوق بما ذكرناه إنما يقصر بأهله عن درجة الكمال، وليس بمدخل لهم في جملة الموصوفين بالنقص والإخلال».

وفي السبب الأول تناقض طريف بين قلة الصبر والحاجة إلى مثير للشوق، وربما كان الأولى-ولعله المراد له-أن التشوق بالنسيم والحمام يعني أن المحب كان ناسيا فتذكر، وهذا تقصير عن درجة الكمال التي يتصورها. ويفرق ابن داود بين التقصير والنقص، وهو يتسامح مع الأول، ويرفض الثاني. ولكن الهدف النهائي هو أن يظل الحب دائما في حالة التمام ودرجة الكمال التي نص عليها.

وفي علامات الحب-وهذه ملحوظتنا الثانية، يظهر التعليل الطبي مرة أخرى ؛ فالدليل على أن «نحول الجسد من دلائل الكمد» يظهر من جهة الطب ؛ لأن الحرارة المتولدة من الحزن تنحاز إلى القلب من سائر أعضاء البدن، ثم تتصاعد إلى الدماغ، فتتولد بخارات ردية، فإن طاقتها الطبيعية بالقوة الغريزية أذابت تلك البخارات الردية، فأجرتها دموعا، وربما أضر كثرة جريانها بالمجاري فأدماها، فجرى الدم مجرى الدمع «وهكذا تذيب تلك القوى البخارات المتولدة في الدماغ في كمون الحرارة، لما يعرض للرأس من حر وبرد، فتجريه من الأنف زكاما، فتذهب غائلته ولو لم تذبه وتجره من الأنف صار كيموسا غليظا[*6]» ومادة منصبة إلى بعض الأعضاء الرئيسية، فحينئذ تتلف أو تولد علة غليظة، فكذلك الدموع إن لم تطق

تذويبها القوى الطبيعية، واشتغلت عنها بمدافعة ما هو أخوف على النفس فيها، صارت تلك البخارات كيموسا غليظا، فولد أمرا عظيما. وإما أن يستقر في الدماغ فيفسد ما جمع، فيبطل الذكر ويفسد الفكر ويهيج التخيلات المستحيلات، وذلك هو الجنون بعينه.

5- آفات الحب:

يتعرض الحب لآفات كثيرة، بعضها نفسي نابع من أحوال المحب أو المحبوب، وبعضها خارجي، يطرأ من تدخل الآخرين، وبعضها من فعل الزمن القاهر.

وينبغي أن ننبه، وفي هذه النقطة دليل، على أن ابن داود في استناده المفرط إلى مادة شعرية قد يتحدث عن مبدأ من مبادئ الحب، ونقيضه، مادام يجد من الشعر ما يسعفه بالمساندة. وسنضع هذا في اعتبارنا ونحن نرصد آفات الحب، وأولها عنده بوح المحب للمحبوب بما له في قلبه من منزلة، فالكتمان-حتى عن المحبوب-هر الأكثر أمانا لأن المحبوب «إذا وقع له اليقين استغنى عن التعرف، وإذا حصل له الود استغنى عن التآلف، فحينئذ يقع الغضب عن غير ذنب، والإعراض من غير وجد ؛ لسكون القلب الواثق واستظهار المعشوق على العاشق !!».

وليست الغرابة في النتيجة التي رتبها ابن داود على بوح العاشق للمعشوق بمحبته إياه، وهي ليست لازمة، ولكن الغرابة في تصور إمكان الحب من طرف واحد، فهذا يعني أنه جرد من الحب حالة نفسية تأملية ثابتة، وليس حركة عاطفية قائمة على التبادل والإشباع المشترك، وهو ما يمثل جوهر نظريته، بل لعله جوهر النظرية العربية عن الحب بشكل عام.

ومن هذه الآفات النفسية سوء الظن، وان يكن من شدة الضن، وجدير بالتأمل حقا أن ابن داود يورد خبر قتل ديك الجن لجاريته، وأبياته في ذلك، وهي نموذج صالح لما يتصوره من أن «سوء الظن من شدة الضن»، وكذلك أبياته في قتل غلامه-دون أن يشير إلى أنها في غلام-ولم يعقب بما يكشف عن وجهة نظره في القتل ضنا وغيرة، ولم يحاول أن يفسر، بأي من التفسيرات-هذا الحادث الفريد في نوعه. وأبيات ديك الجن فيها معنى وجودي حاد، وقوة تصوير خارقة، وترد القول بأن الجارية قد خانت سيدها

الشاعر، وإنما هو توتر المحب وقلقه وعجزه عن التملك المطلق لمحبوبه:

يـا مـهـجـة طـلـع الحـمـام عـلـيـهـا
وجـنـى لـهـا ثـمـر الـردى بـيـديـهـا
حـكـمـت سـيـفـي فـي مـجـال خـنـاقـهـا
ومـدامـعـي تجـري عـلـى خـديـهـا
رويـت مـن دمـهـا الـثـرى ولـطـالمـا
روى الـهـوى شـفـتـي مـن شـفـتـيـهـا
فـوحـق نـعـلـيـهـا ومـا وطـئ الحـصـى
شـيء أعـز عـلـي مـن نـعـلـيـهـا
مـا كـان قـتـلـيـهـا لأنـي لـم أكـن
أبـكـي إذا سـقـط الـذبـاب عـلـيـهـا
لـكـن بـخـلـت عـلـى الـعـيـون بـلـحـظـهـا
وأنـفـت مـن نـظـر الـعـداة إلـيـهـا(7*)

وتظهر الدعوة إلى الشيء وضده بالنسبة «للعتاب» بين المحب والمحبوب، وهل هو من آفات الحب، ففي قول أن العتاب ضرورة في أحوال كالاستتابة من الارتياب ليزول الشك، وكما لو حدث ذنب و يريد المحب أن يكتشف مداه وهل له عذر أو هو الغدر، وهنا يبدو العتاب دليلا على الحب وشدة التعلق، «فمن لم يعاتب على الزلة فليس بحافظ للخلة»، ولكنه يقرر في الباب التالي أن «من عاتب على كل ذنب أخاه فخليق أن يمله ويقلاه»، ومع أن ابن داود يورد أشعار من تركوا العتاب حرصا على المحبة أو الصداقة فإنه لا يوافقهم على ذلك، لأنهم إنما تركوا المعاتبة إشفاقا من تغير المحبوب وانحرافه، وهذا يعني أنهم «آثروا منفعة أنفسهم على مصالح أحبتهم»، وكان الأولى ألا يتوهموا الذنب أصلا فضلا عن أن يذكروه أو يجروه على خواطرهم.

أما الآخرون فإنهم يصيرون من آفات الحب حين يتحولون إلى رقباء ووشاة يفسدون ما بين المحب والمحبوب أو يمنعون الوصال أن يستمر.

وإذا كان المحبوب عرضة للغدر، وهو آفة شديدة الوقع على المحب، فإن الفراق وتقدم السن، قد يكون مدعاة للسلو، والجفاء، فيكون الموت ختاما للوعة السنين.

هذه أهم القضايا والآراء التي تضمنها كتاب الزهرة، وستكون لنا وقفات مع بعض هذه القضايا، لنرى مصادرها، وآثارها، وكيف تطورت في كتابات اللاحقين.

الحب.. . سلوك اجتماعي:

«الحب في حال التمام» هو جوهر نظرية الحب عند صاحب الزهرة، و«التمام» هنا وصف لحال المحب، وليس المحب والمحبوب، وليس وصفا لعاطفة الحب المشتركة بينهما. وقد جاء بعد ابن داود من حرص على هذا التصور المجرد لهذه العاطفة البشرية، وجاء بعده أيضا من شاركه القول بالعفة والدعوة إلى التسامي بالغريزة، ولكن ليس بالصورة الجامدة الخالية من التفاعل بين طرفي هذه العاطفة التي لا تقوم إلا بين شخصين. وأقرب كتاب الحب إلى ابن داود هو الوشاء، صاحب كتاب الموشى: أو الظرف والظرفاء، وقد توفي ابن داود سنة 296 ه عن اثنين وأربعين عاما، وتوفى الوشاء سنة 325 ه وهذا يعني أنهما تعاصرا، وقد سبق لابن داود أن وصف المحب بالظرف، وألزمه بخلال حميدة لأنها تليق بأهل الظرف، ودعاه إلى نبذ أضدادها مما لا يليق بأهل الظرف ! ! وسيتولى الوشاء توضيح ما يعني هذا الوصف، ولعل إشارات ابن داود هي التي فجرت فكرته عن الحب، فراح يرسم معالمه كسلوك اجتماعي، لم يشغل نفسه بأسبابه البعيدة، وإنما راح يرقب تقاليد وأعراف من سماهم بأهل الظرف، ومن ثم راح يضع قواعد السلوك العام (اتيكيت) للمحبين، وهم في أغلب الظن، وكما سيدل كلامه، أهل اليسار والفراغ من الطبقة المتوسطة، التي يمثل التجار عمادها، وتضم إليهم بعض العلماء والشعراء ومن في رتبتهم، ممن يتطلع إلى الطبقة الأعلى، و يتعامل مها، و يتوق إلى التخلق بآدابها. فالوشاء لا يضع كتابا في الحب، وإنما في الظرف، وسيكون صاحب أول تفصيل حول مفهوم الظرف، ولقد فسرناه هناك بكياسة السلوك ومراعاة أصول اللياقة، وقد عقد في الموشي بابا بعنوان: «باب صفة ذوي التظرف ومباينتهم لذوي التكلف»، وهو باب طويل ذكر فيه الصفات التي ينبغي أن تتحقق في الظريف، أضدادها التي ينبغي أن يتجنبها، وفي سياق الباب يربط بين الظرف والمروءة كما ربط سابقه بين الظرف والعفة: «وقد يجب أيضا على أهل المروءة مثل

الذي يجب على أهل الظرف والفتوة والأدب، لأنهما (الظرف والمروءة) ليسا باللذاذة والقصف، ولا بالمفاخرة والحسب، وإنما هما بكمال المروءة والأدب». والظريف-بإجمال-هو من يصبر على الصفات الكريمة، و يتجنب صفات الخسة والمآثم، ومن بين هذه الصفات ما هو من الآداب العامة المرموقة بين المتأدبين وأبناء الطبقة العالية، فمن الشيم السنية التي يسجلها لأهل الظرف أنهم لا يقتحمون مجلسا لم يدعوا إليه، ولا يقطعون على متكلم كلامه، ولا يتسرعون، ولا يبصقون أو يتجشئون أو يتمطون في المجالس، وليس من زيهم الاقعاء في الجلسة ولا السرعة في المشية، ولا يأكلون في الأسواق، ولا يماكسون في الشراء، ولا يغتابون أو يشاتمون على سبيل الهذر. أما إظهار البزة، والحرص على الرائحة الطيبة، وإظهار الأنس بالرفيق والصديق، والمجاملة في المناسبات المختلفة، والميل إلى العفو والمسامحة فهي أخص صفات الظرف الإيجابية. ولعل هذا التحديد لمعنى الظرف يضيف قدرا من الوضوح لنوع واتجاه الحب الذي كان ابن داود يتحدث عنه و يرسم ملامحه، ولعله ليس من المبالغة أو تجافي الاستنتاج أن نقول أن الحب الذي كان يتكلم عنه ابن داود هو حب طبقي وأن تكن طبقية ثقافية، أو يوشك أن يكون كذلك، إذ هو حب تحرسه آداب مقررة، وتقاليد صارمة، تحول بين المحب ووصف المحبوب، وتفرض عليه قبول الذل وترى فيه لباقة وأدبا، لأنه يعتمد على ضبط النفس وقوة البيان. وإذا كان الجاحظ قد رأى أن الفقير مشغول عن الحب بطلب الرزق، وأن ذوي السلطان مشغولون بسلطانهم عنه، وهو بهذا التعليل يرتكز على الناحية النفسية، والعملية التي تستأثر بانتباه الشخص ؛ فإن الوشاء يجعل الفقر نفسه سببا، فمع إقراره بأن أسباب الهوى ليست مبنية على اليسار والنفقات الغزيرة والصلات الكثيرة، فإن الصبا والتعرض للهوى-في رأيه-لا يحسن من المفلس، وإن حسن منه التظرف:

«بلى إن الظرف بذي التقلل مليح، ولكن الهوى والعشق بهم قبيح، وذلك أن الفقير إن طلب لم ينل، وإن رام بلوغا لم يصل، وان استوصل لم يوصل... وقد يجوز أن يكون ظريفا بغير عشق، كما كان عاشقا بغير فسق، لأنه لا تهيأ له إقامة حدود العشق والظرف بلباقته، ونظافته، وتخلقه، وتملقه، ومداراته، ومساعدته، ولا يتهيأ له القيام بحدود العشق إذ لا مال له فيعينه

على هواه، ولا مقدرة له فتبلغه رضاه، وإن بلى بمن يستهديه و يستكسبه و يطلب بره، و يريد فضله، وهو لا يقدر على ذلك، فهي الطامة الكبرى».

«حدود العشق» تلك العبارة الخطرة التي تتكرر مرتين في هذا الاقتباس تعني الكثير جدا، وتعني لنا الآن أن العشق الذي يتحدث عنه الوشاء صار جزءا من السلوك الاجتماعي في طبقة بعينها تقدر على نفقاته المادية أولا، وترتفع إلى مستوى آدابه وتقاليده ثانيا. وقد أشار ابن داود إلى الشرط الثاني وسكت عن الأول، وهذا فارق بين رجلين عاشا العصر نفسه تقريبا، يتحدث أحدهما عن العشق كعاطفة صميمة ينبغي أن تحاط بالكتمان ورياضة النفس لترقية الذوق والشعور، و يتحدث الآخر عن العشق كسلوك اجتماعي له حقوق تتناول المظهر وما يتطلبه المظهر من أنواع الإنفاق والآداب الواجبة. وتلك قضية سنناقشها الآن.

وقد كتب المستشرق الإسباني جرسيا جومس بحثا طيبا عن «الموشى» وتأثيره في «طوق الحمامة» ودرجة التشابه بين الكتابين [*8]، وهو مع تقريره أنه يتحرك على أرض ظنية فإنه قد أحصى أنواعا من التشابه في الاقتباس والأسلوب واللغة، وفي التعليق على بعض الوقائع، وفي الملاحظات النفسية، وفي الأفكار، فضلا عن التقسيم وعناوين الأبواب، وهذا كله-في رأينا- يجنح بالظن إلى اليقين، وهذا الترجيح يعتمد على ملاحظات وشواهد صاحب البحث، الذي لم يرد-رغم وضوح الدليل-أن يقر بأن «درة الأندلس» مسبوق برجل مشرقي أقل منه شهرة، أخذ عنه ولم يشر إليه !!

ونرى من جانبنا أن اكتشاف المنابع التي استقى منها الوشاء بعض مادته وطريقته جديرة بأن توضح أيضا، ليظهر جليا أثر الماضي في الحاضر، وسياق الظاهرة وطبيعة نموها وعوامل هذا النمو. وقد كان الوشاء أقل عصبية لذاته فصرح بمصادره أحيانا، وسكت في أحيان أخرى. ولا نجد غرابة في أن نقول إنه كان أكثر تعبيرا عن مفهوم الحب عند عامة المثقفين الظرفاء من ابن داود الذي بلغ مرحلة التجريد المثالي أو كاد، ومن الجاحظ الذي نحا نحو القيان والغلمان، وجاء تعبيره عن العشق بمعناه العام موجزا مبتسرا، وهذا يؤكد إفادة الوشاء منهما في نفس الوقت.

وقد سبق ابن داود إلى أشياء تتجاوز ما أشار إليه جارسيا جومس من أن ثمانية من النقوش التي سجلها الوشاء على أنها مما ينقشه العشاق على

خواتمهم هي بذاتها أو مع تغيير طفيف عناوين لأبواب من «الزهرة»، فهذا ليس دليلا قاطعا على اطلاع الوشاء على الزهرة، بقدر ما هو دليل على أن ابن داود استقى عناوين فصوله من أقوال سائرة مشتهرة بين العشاق. والحق أن الوشاء يوافق ابن داود فيما هو من صميم مفهوم الحب باعتباره شعورا رقيقا مهذبا يعتنقه الرجل السري المثقف، يستكمل به دماثته، و يزاول من خلاله رياضة الروح ورهافة الاحساس وأدب التعامل مع الآخرين، وذلك حين يشير الوشاء أكثر من مرة إلى «العفة والوفاء» وكثرت الخيانة والغدر، «واستعمل الناس في العشق شيئا ليس من سنة الظرف، ولا من أخلاق الظرفاء، وذلك أن أحدهم متى ظفر بحبيبه، وأصاب الغفلة من رقيبه، لم يعف دون طلب المعنى، فهذا فساد الحب، ودمار العشق، وبطلان الهوى، وتكدير الصفاء».

ومن هنا يعترض على «الرفث»-وهو أن يمازح الفسق العشق-ويرفض تسميته الشائعة «مسامير الحب» لأنه يرفض زعمهم بأن أسباب الحب لا تتصل إلا به، ويجد من أخبار عشاق العرب ما يسانده، فلم يكن أحد منهم يفعل ذلك، وكان يعشق من أول دهره إلى آخره لا يحاول فسقا، ولم يكن لهم مراد إلا في النظر، ولاحظ في غيره الإجتماع والمؤانسة والحديث والشعر.

وقد سبق ابن داود إلى ترديد الحديث: «الأرواح جنود مجندة» والحديث: «من عشق فعف فكتم..» وردهما الوشاء في باب: «اتفاق القلوب على مودة الصديق، وقلة الخلاف على الرفيق». ومن بعده ابن حزم أيضا، وإن لم يصف ثانيهما بأنه حديث شريف.

وتظهر صلة الوشاء بالجاحظ أكثر وضوحا وتحددا، وقد تطرق الوشاء إلى المرأة، ووصفها بالغدر وقلة الوفاء، وليس من الممكن الزعم بأن كل من تكلم عن غدر النساء قد تأثر بآراء الجاحظ في القيان مثلا، وإن يكن الوشاء قد هاجم القيان ووصف عشقهن بأشد مما وصفه به الجاحظ وأكثر شناعة، ولكن التعميم هو الأشد خطرا، لأنه يدخل الوشاء في موقف المناقض لرأي ابن داود، وكأنه يتحدث عن نوع آخر من الحب. لقد اتفقنا-ابن داود والوشاء-على ضرورة الوفاء، ولكن الأخير يرفض مبدأ الخضوع للمحبوب، واعتبار أن «التذلل للحبيب من شيم الأديب» كما يرى ابن داود، بل تبدو معارضة الوشاء لهذا القول بشكل مباشر في استعمال صفة «الأديب»

دون غيرها من الصفات، يقول:

«إعلم أنه يقبح بالرجل الأديب، والعاقل اللبيب، أن يستخذي في هواه، ويملك قلبه سواه، ويكون خادم قلبه، وأسير حبه، لا سيما مع تغير الزمان، وغدر الأحباب والخلان... ثم أن أجهل الجهالة، وأضل الضلالة ن صبر الفتى الأديب على غدر الحبيب، فإن الصبر على الخيانة والغدر، يضع من المروة والقدر».

فالوشاء يرفض هنا مبدأين من أهم مبادئ نظرية الحب عند العرب، وهما: أن التذلل للمحبوب لا يشين الرجل، بل هو دليل على كرم الطبع واكتمال روح الفروسية، والثاني أن الوفاء للمحبوب لا يتوقف على وفاء ذلك المحبوب، فليس الحب علاقة تبادلية تقوم على المساواة، ويصير المحب فيها مجرد صدى أو رد فعل لما يبديه المحبوب، بل هو عقيدة قائمة على الوفاء والإجلال للمحبوب، وإن لم يكن على شيء من ذلك.

ومهما يكن من شيء فقد كان الوشاء يكتب لنفس المجتمع الذي كتب له ابن داود، ويتخذ من أخباره، وأخبار القرون السابقة مادة لكتابه، غير أنه كان أكثر مراعاة للتغير الإجتماعي وتطور القيم، وما حدث لها من بلبلة نتيجة اختلاط الأجناس وتزعزع العقائد وقلق الحياة الأمنية، وقد ظهر أثر هذا الواقع المتحرك في كتابه، وقد نزع به هذا نحو الجاحظ أكثر مما اقترب به من مفاهيم ابن داود. وكان هذا مدخلا لذم النساء ووصفهن بالغدر: «الحرائر والإماء، فكلهن في الغدر سواء»، وتظهر أزمة العصر الأخلاقية، كما تظهر الحرية الجنسية ماثلة في قوله:

«ومن أكثر المحال، وأحمق المقال، قناعة المرأة بصديق، وصبرها على رفيق، أحسن من فيهن حالا، وأقلهن أشغالا، من لها صاحب مشهور، وخليل مستور، وربيط تراسله، وصديق تجامله، وإن كان ذلك لا لمال، ولا لطمع وآمال، فقد كنا تقدمنا في باب صفة القينات، وما طبعن عليه من المكر والخيانات، أنهن يتكسبن بالهوى والعشق...» إلخ.

وتبدو النزعة الهجائية تجاه المرأة على أشدها حين تصل إلى وسمها أخلاقيا، ليس في مجال الحب فحسب: «وأكثر من في النساء وفاء، أسرعهن خيانة وجفاء، وأعطاهن حلفا وأيمانا، أسرعهن خبثا وسلوانا». وهذا كله يقترب به من الجاحظ، الذي لم يستطع أن يداري ميوله الهجائية للنساء،

حتى وإن تكلم عن محاسن غدرهن، ووفائهن، حتى وإن عتب على غدر النساء بالإشارة إلى غدر الرجال، وتكاد تكون هذه النزعة قاسما مشتركا، حيث تحمل المرأة وحدها عبء الخطيئة، أو الشطر الأكبر منها، وسنجد ابن القيم يروي بعض أخبار الطهر والنقاء ومقاومة الهوى، ثم يقول: «وهذا ليس بعجيب من الرجال، ولكنه من النساء أعجب»[*9]، وتظهر النزعة المضادة في قول يرويه الانطاكي، و ينسبه-ظنا-إلى الجنيد، فحيث يشيع القول: «النساء حبائل الشيطان» يكملها القائل-الجنيد أو غيره-«وحبائل العرفان»!!

وينقل الوشاء عن الجاحظ أكثر من مرة و ينص على اسمه، كما فيما يرويه عن أبي العيناء من قصص العشاق. وقد حدثت الواقعة في حضور الجاحظ، إذ ألقت قينة بنفسها في دجلة، عقب انفعالها بالغناء، فما كان من عاشقها، وهو غلام في الخدمة مثلها، إلا أن رمى بنفسه خلفها، وقد حكى الجاحظ، استمرارا لهذه الحادثة المشاهدة، قصة عاشق آخر رفع قصاصة إلى سليمان بن عبد الملك، يطلب من الخليفة أن يستدعيه وأن تسمعه إحدى قيانه أغنية معينة، وتعجب عبد الملك، ولكنه فعل، وغنت الجارية ما طلب منا، فما كان من الفتى العاشق إلا أن ألقى بنفسه من شاهق، والحليفة قد استولت عليه الدهشة، إذ كان قد عزم على أن يمنحه الجارية قائلا: «أتراه الجاهل ظن أنني أخرج إليه جاريتي، فأردها إلى ملكي ! خذوا بيدها فانطلقوا بها إلى أهله إن كان له أهل، وإلا فبيعوها وتصدقوا بها عنه» !!

وهذه القصة التي نسبها الوشاء إلى الجاحظ قد سبق بها ورواها ابن داود أيضا[*10]، وسنجد النص على اسم الجاحظ أكثر من مرة، ولكن التأثير العام سيبقى الأكثر أهمية، ففضلا عن الميل إلى هجاء النساء وطعن وفائهن، فهناك ذم عشق القيان، على نحو ما فعل الجاحظ في رسالته، وقد وجه الوشاء إليهن ضربات مباشرة في باب عقده صراحة لذلك: «باب صفة ذم القيان ونفوذ حيلتهن في الفتيان» ووصفه لعشقهن واستنزافهن أموال المغرمين بهن أكثر تفصيلا ودقة، و يستطرد من القيان إلى الغلمان، و يوازن بين عشق هؤلاء وعشق أولئك، وهو دليل آخر على تأثره الواضح بالمفاخرة التي أجراها الجاحظ بين أصحاب كل من الفريقين، فإذا أضيف إلى هذا كله إنكاره على الفقير أن يكون عاشقا-وقد بينا ذلك-وتنسمنا

الروح العامة في الكتاب، رأينا أن الوشاء قد أفاد من المحاولتين السابقتين، بقدر ما أفاد منه صاحب طوق الحمامة، ولكنه استطاع أن يمزج بين الاتجاه العذري الخالص، والاتجاه الاستمتاعي الصريح، بطريقة لبقة، هي من صميم دعوته في كتابه، وهي أن الحب نوع من اللباقة والذكاء الاجتماعي والظرف والسلوك المهذب والحديث الكيس، وأنه لهذا ينبغي أن يعبر عن ذوق وثقافة وعفة ومظهر في الوقت نفسه، وأن هذا وحده ما يضمن له الاستمرار، على مستوى العلاقات الصريحة من حيث الأنس ومبادلة الحديث، وبهذا يرتفع عن الجنس، وما يتهدده به من الجفاء والانقطاع.

الحواشي

(*1) عطف الألف المألوف على اللام المعطوف ص 113.

(*2) نشر النصف الأول بعناية الدكتور لويس نيكل البوهيمي وقد ساعده شاعر فلسطين إبراهيم طوقان، ونشر النصف الثاني بتحقيق الدكتورين إبراهيم السامرائي ونوري القيسي.

(*3) انظر مثلا تعليقه على قول جميل:

رمى الله في عيني بثينة بالقذى وفي الغر من أنيابها بالقوادح وانظر أيضا الصفحات: 22, 25، 26, 36 وغيرها من النصف الأول-ومن النصف الثاني انظر إلى قوله تعقيبا على معلقة الحارث بن حلزة: «وهذه القصيدة-وإن كانت من السبع الجارية على ألسن الصبيان والمبتدئين، فلم يمنع ذلك من ذكرنا للأدباء والمتأدبين»-النصف الثاني ص 309 وهو رأي جرئ وطريف في وصف المعلقات.

(*4) سيتولى الوشاء شرح معنى الظرف واعتبار الحب شارة من شاراته. (*5) أثارت نسبة هذا الحديث إلى الرسول جدلا، وقد اهتمت به الكتب التي ألفت عن الحب، فرواه المرزباني في كتاب «الرياض» من عدة طرق عن ابن عباس رضي الله عنه أن النبي قال: (من عشق فعف فكتم فمات مات شهيدا) كما أورده الخرائطي في اعتلال القلوب. ولم أجد هذا الحديث في المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، والمعجم يعتمد على الكتب الستة ومسند الدارمي وموطأ مالك ومسند ابن حنبل. وقد سجله ابن القيم بسند ولفظ مختلف: (من عشق فكتم وعف وصبر فمات فهو شهيد) و:(من عشق وكتم وعف وصبر غفر الله له وأدخله الجنة) و: (من عشق فعف فمات فهو شهيد) ثم نقل تعقيب الحاكم عليه، وهو يطعن في بعض رواته، وعبارة ابن القيم عن الحاكم: «إنما أتعجب من هذا الحديث، فإنه لم يحدث به غير سويد، وهو وداود بن علي وابنه أبو بكر ثقات». أما السبكي فإنه يروي هذا التعقيب عن الحاكم أيضا، ولكن بطريقة مختلقة، وهي: «أنا أتعجب من هذا الحدث، فإنه لم يحدث به عن سويد بن سعيد ثقة، وداود وابنه ثقتان». ثم يقرر ابن القيم أن هذا الحديث باطل، وأنه لا يشبه كلام الرسول، وقد صح عنه أنه عد الشهداء ستة فلم يذكر فيهم قتيل العشق شهيدا، ومن جانبنا نقول: سواء أصح هذا الحديث أم لم يصح، فقد تردد معناه في دراسات الحب، وأخذت العفة مكانا مرموقا في مفهوم الحب، وصارت تسمية العشاق بشهداء الحب أمرا مقبولا. راجع عن هذا الحديث: المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي. منازل الأحباب ومنازه الألباب-مخطوط-ورقة 19. روضة المحبين ونزه المشتاقين ص 179- 181. طبقات الشافعية للسبكي ج 2 ص 288.

(*6) الكيموس: هو المزيج المكون من عناصر مختلفة تمازجت وانتابها التغير بتعرضها لإفرازات مختلفة، ثم تسلط الحرارة عليها. انظر وصف ابن خلدون لرحلة الطعام من الفم إلى أن يختلط باللعاب ثم كيف تطبخه حرارة المعدة «إلى أن يصير كيموسا وهو صفو ذلك المطبوخ»-المقدمة ص 373، وكما نرى فإن الفكرة ذاتها سابقة على عصر ابن خلدون بقرون، والكيموس هذه المرة لا يبدأ بمادة تمتزج بمادة أخرى، بل يبدأ بحالة نفسية، فالحزن يولد الحرارة في سائر الجسد، فتتجمع تلك الحرارة في القلب، فتتصاعد منه إلى الدماغ، في شكل أبخرة رديئة، فإن كان الشخص قويا

قادرا على المقاومة تحولت تلك الأبخرة إلى دموع، فتسيل حاملة الحرارة الضارة معها، وإذا لم يحدث هذا البكاء واستمر العاشق على كتمانه استقر الكيموس في رأسه، وانصب إلى بعض الأعضاء الرئيسية، فأصابه بمرض أو تلف. وهذا التصور خاص بعصره، ولا سند له من الطب، ولكن تبقى له دلالته النفسية، فالبكاء يخفف حالة الانفعال، ويهبط بدرجة التوتر، أما الكتمان والانطواء على الحزن فإنه يضاعف من الشعور بالألم، وقد يؤدي إلى ما هو أكثر.

(*7) النصف الأول من كتاب الزهرة ص 83, 84، وانظر: أخبار ديك الجن ونسبه: الأغاني ج 14 ص 51 وما بعدها، والأبيات ص 57 مع تغيير، ويقول الأصفهاني إنها رويت لغيره أيضا، والأبيات تمثل الحب في حال الكمال، ولكن اللافت للنظر أن ابن داود «الفقيه» لم يعلق على هذا الدافع الغريب للقتل.

(*8) ترجمة الدكتور الطاهر مكي، ضمن كتابه: دراسات عن ابن حزم وكتابه طوق الحمامة.

(*9) روضة المحبين ونزهة المشتاقين ص 464.

(*10) النصف الأول من كتاب الزهرة ص 352- 353- ، وانظر الموشى ص 94- 96.

4 الحب والجنس

لم يخلط العرب بين الحب والجنس، أو بين المحبة والاشتهاء. ظل الحب عاطفة تقوم على الميل القلبي، المقرون بالإيثار، ميل يتنفس في اللقاء العف، والتأمل في حركة النفس، والرغبة في توحد الشعور نحو الأشياء، وإيثار ما به يصير المحبوب أكثر سعادة وبهاء وأنسا، وإن يكن المحب-بسبب من ذلك-يعاني ضروبا من الحرمان والشقاء. لم يكن الاشتهاء أو الإعجاب الجنسي جزءا من مفهوم الحب، ولا عاملا من عوامل بقائه، بل على العكس، لقد كانوا يعتقدون أن النكاح يفسد الحب و يقضي عليه، وقد قالت أعرابية تعلق على ما وصف لها من فعل العشاق: ليس هذا بعاشق ولكنه طالب ولد !! وقال أعرابي تعليقا على الفعل الجنسي: هذا ما لا نفعله بالعدو، فكيف بالصديق !! وفي حين أغفل ابن داود المفهوم المادي للذة، فإن الوشاء من بعده رفض اعتبار التواصل الجسدي من «مسامير الحب»، وهذا النفس المتسلل من التصور العذري يهدف إلى استدامة الصلة وتوثيقها بين الحبيبين، إذ لا يستمر الإعجاب الجسدي على حال، ولا يؤدي إلا أي راحة وقتية، قد يعقبها ندم، أو إشباع وزهد، بل قد تعقبها الكراهية ذاتها.. . فليس أمام الحريص على

استدامة الفكرة والمبدأ-كابن داود، والمبقى على علاقات اجتماعية صافية مستقرة، وهو ما هدف إليه الوشاء من دعوته إلى التزام شرائط الظرف، ليس أمامهما إلا صرف الانتباه عن الجانب الجسدي، والتوجه إلى العقل والروح وروعة الإحساس بالمشاركة في الشعور. وهذا غير الحرمان، حيث لا يضمر الاشتهاء أصلا، أو لا يتيح له أن يتحكم فيه و يوجه أفكاره، أو سلوكه. فهل كان هذا التصور لعلاقة الحب بمثابة إيحاء وتأثير مستمر على وجدان المحبين، أن يتباعدوا عن كل ما يمكن أن تكون فيه ملامح الاشتهاء أو رائحة الجنس، مما يدفع بهم إلى التعثر في سعيهم للاقتران بمحبوباتهم، وهو اقتران ينتهي في حال تمامه إلى لقاء جنسي ؟! إن قائمة العشاق العذريين الطويلة، وما انتهى إليه الحال بشكل شبه دائم يعزز ما نراه من أن المحب - انطلاقا من فهمه هذا لمعنى الحب، ومجموعة أخرى من الظروف، يعيش حالة من الاضطراب النفسي الذي يجعله يسعى إلى الزواج من حبيبته، و يتمنى-دون وعي منه-ألا يتم هذا الزواج الذي سينتقص حالة حبه في كماله ونقائه !! وحين نتوقف عند المحبين العذريين بصفة خاصة فإننا سنعني باكتشاف الظروف التي تم فيها اللقاء الأول بين المحب والمحبوب، وإلى أي مدى كان الإعجاب الجسدي عاملا من عوامل تأكيد هذا اللقاء واستدامة المشاعر التي استنبتت فيه.

ومهما يكن من أمر فقد ظهر أثر هذا التصور جليا في بعض الدراسات العاطفية، وظهر تصور آخر لم يأخذ بهذه التفرقة بين الحب والجنس، على الرغم من إقرار الاستعمال اللغوي نفسه لها، وحين يوجه سؤال إلى أبي حيان عن الفرق بين المحبة والشهوة، فإنه يجيب بأن الشهوة ألصق بالطبيعة، أما المحبة فإنها أصدر عن النفس الفاضلة، وهما انفعالان، إلا أن أحد الانفعالين أشد تأثرا، وهو انفعال الشهوة، وأنهما يتداخلان كثيرا بالاستعمال، لأن اللغة جارية على التوسع[*1]. ومع هذا فقد قيل «المحبون العذريون»، وقيل «فساق العشاق» دون العكس. ولهذا دلالته في التفرقة بين الحب والعشق.

وقبل أن نمضي إلى تعريف الحب، والعشق، يحسن أن نتأمل هذا الخبر الذي يرويه داود الانطاكي عن عبد الله بن جلان، وهو من عشاق العصر الجاهلي، وصاحبته هند. وينقل الانطاكي عن «النزهة» أنه عذري، و يقرر

أنه «ليس كذلك»، وأن كان يقرر أيضا أن ابن عجلان كابد المحبة وغصة العشق ثلاثين سنة، أما كيف رآها وعلقها فيقول:

«أن سبب اعتلاقه بها، أنه خرج يوما إلى شعب من نجد ينشد ضالة، فشارف ماء يقال له نهر غسان، وكانت بنات العرب تقصده فتخلع ثيابها وتغتسل فيه، فلما علا ربوة تشرف على النهر المذكور ورآهن على تلك الحالة، فمكث ينظر إليهن مستخفا، فصعدن حتى بقيت هند، وكانت طويلة الشعر، فأخذت تمشطه وتسبله على بدنها، وهو يتأمل شفوف بياض جسمها من خلال سواد الشعر، ونهض ليركب راحلته فعجز... ثم قال: هذه والله الضالة التي لا ترد، ثم عاد وقد تمكن الهوى منه، فأخبر صديقا له، فقال: اكتم ما بك واخطبها إلى أبيها فإنه يزوجك بها، وإن أشهرت عشقها حرمتها، ففعل، وخطبها فأجيب، وتزوج بها، وأقاما على أحسن حال..[2*]».

ثم تتداخل قصة عشق ابن عجلان بعد ذلك مع قصة مجنون بني عامر تارة، ومع قصة قيس بن ذريح صاحب لبنى تارة أخرى، فهند، مثل لبنى، لم تنجب، وبقيت كذلك ثمانية أعوام، ومن ثم راح الأب الثري يلح على ولده أن يطلقها، والفتى يقاوم للاحتفاظ بحبيبته، وإذا كان والد قيس بن ذريح قد وقف في حر الشمس بعد أن حلف لا يكنه سقف بيت أبدا حتى يطلق لبنى[3*]، فإن والد عبد الله بن جلان بلغه يوما أن ولده قد تمكن السكر منه، فعدها فرصة، وأرسل إليه «فلما جلس مع أبيه وقد عرف أكابر العرب حاله فأقبلوا يعنفونه و يتناوشونه من كل مكان حتى استحى فطلقها[4*]»، وهكذا اختلف السبب بين العاشق الإسلامي، والعاشق الجاهلي، ولكن النتيجة واحدة، فقد أحس كل منهما لوعة الندم وعذاب الفراق، وحاول التراجع وهيهات، فمرض، وذبحت لابن عجلان شاة بإشارة من امرأة عجوز، ونزع قلبها، كما حدث مع المجنون.. . وقد التقى بصاحبته عند زوجها، كما التقى المجنون بليلى في منازل ورد الثقفي، وماتا معا.. .

فلماذا ضن الانطاكي على ابن عجلان بصفة العذرية، واعتبرها قصة حب عادية ؟ أغلب الظن أنه لاحظ البداية، وكانت مشاهدة هند عريانة هي سبب التعلق بها، ثم انه استطاع أن يكتم و يتزوج.. . وهكذا لم يشفع له كل ما لاقى من عذاب بعد ذلك !

على أن تنزيه الحب عن الإعجاب الجنسي أو الاشتهاء، والرغبة في

الاستمتاع بجمال الأنثى، ظل بمثابة قضية نظرية، أو موقف أخلاقي تقره الأعراف المتوارثة، دون أن يوجه السلوك العام، الذي تدفق في طريقه التلقائي، ينظر إلى الحب على أنه نوع من التجاذب بين الذكر والأنثى يقوم على رغبة متبادلة في الاتحاد. وسيكون هذا الفارق بين التصور والسلوك ماثلا أحيانا في الفارق بين الحب والعشق، وقد لا يقره فقيه مثل ابن داود، ولكن سيقره بوضوح فقيه آخر مثل ابن حزم، وسيعلي من شأنه، من قبلهما، رجل لا يسهل العبور به، وهو الجاحظ.

وقد روى عن فضليات النساء، وزوجات المشاهير، في الجاهلية والإسلام، أخبار وقصص، تؤكد سيطرة النازع الجنسي، وتأثيره على العلاقة بين الذكر والأنثى، ولم تكن إحداهن ترى في ذلك مساسا بشرف محتدها أو سمعتها الخاصة ما دامت تصير إلى من يحبها وتحبه بالزواج. وقد يزعجنا في عصرنا هذا أن نقرأ بعض الأسماء في صدر الإسلام مثلا، فنجد المرأة قد تزوجت ثلاث مرات، على التتابع أو أكثر، وليس هذا وقفا على عائشة بنت طلحة أو سكينة بنت الحسين، انه أمر يتكرر كثيرا، في حين أن مجتمعنا لا يتقبل مثل هذا العمل إلا بالنسبة لفئات معينة يتسامح الناس معها لأسباب متعددة.

وباستطاعتنا الآن أن نقرأ هذه الأخبار، ونتأمل مغزاها:

يروي صاحب «**أخبار النساء**» هذا الخبر: كانت ضباعة بنت عامر تحت عبد الله بن جدعان، فمكثت عنده زمانا لا تلد، فأرسل إليها هشام بن المغيرة: ما تصنعين بهذا الشيخ الكبير الذي لا يولد له ؟ فقولي له فليطلقك. فطلبت من زوجها الطلاق، فقال: إني أخاف أن طلقتك تتزوجي هشام بن المغيرة ! قالت له: فإن لك على ألا أفعل هذا. قال لها: فإن فعلت فإن عليك مائة من الإبل تنحرينها، وتنسجين ثوبا يقطع ما بين الأخشبين، وتطوفين بالبيت عريانة. قالت: لا أطيق ذلك. وأرسلت إلى هشام فأخبرته، فأرسل إليها: ما أهون ذلك، وما يكن بك من ذلك، أنا أيسر من قريش في المال، ونسائي أكثر النساء في البطحاء، وأنت أجمل النساء ولا تعابين في عريك، فلا تأبي ذلك عليه، فقالت لابن جدعان ؛ طلقني، فإن تزوجت هشام فعلي ما قلت. فطلقها بعد استيثاقه منها، فتزوجها هشام، فنحر عنها مائة جزور، وأمر نساءه فنسجن ثوبا يملأ ما بين الأخشبين[*5]، وعن الطوفان

عريانة، قال هشام: فأنا اسأل قريشا أن تخلي لك المسجد، فتطوفين بعد الفجر بسدفة ولا يراك أحد[*6].

وتتكرر هذه القصة أكثر من مرة: يشعر الزوج بدبيب الموت، وتشتعل نار الغيرة من انتقال زوجته إلى رجل معتين، فيستحلفها أن تفي له بألا تتزوج من هذا الشخص بالذات، فتحلف، ثم يكون التحلل من اليمين.. ويتم الزواج[*7]!! هكذا حلفت فاطمة بنت القاسم بن علي بن جعفر بن أبي طالب لزوجها حمزة بن عبد الله بن الزبير، ثم خطبها طلحة بن عمر، فتزوجته وعوضها ما فقدت من رقيق ومال. وحلفت أم هشام لزوجها عبد الرحمن بن هشام، فلما انقضت عدتها تزوجت عمر بن عبد العزيز[*8]. بل نجد هذا يحدث حتى في علاقة السيد بالجارية أو القينة، وقد حدث أن تخوف الهادي من أن تصير جاريته إلى أخيه الرشيد، فحاول أن يحول دون ذلك، ولكن هيهات !!

ويعطي أبو الفرج الأصفهاني أخبار عائشة بنت طلحة اهتماما خاصا، ومن خلال ذلك نتبين ملامح واتجاهات العلاقة العاطفية والسلوكية بين الرجل والمرأة في مستوى هذه الطبقة من أشراف قريش بالذات ؛ وهي من بني تيم، وأمها أم كلثوم بنت أبي بكر، أما عائشة، فكما يصفها الأصفهاني: كانت لا تستر وجهها من أحد، فعاتبها مصعب (بن الزبير الزوج الثاني) في ذلك، فقالت: إن الله تعالى وسمني بميسم جمال أحببت أن يراه الناس ويعرفوا فضلي عليهم، فما كنت لأستره، والله ما في وصمة يقدر أن يذكرني بها أحد.

ويروي قصة زواجها من أول أزواجها وكيف تمت، وهو عبد الله بن عبد الرحمن بن أبي بكر، فيذكر أن عبد الله ذهب إلى عزة الميلاء-وهي امرأة يألفها الأشراف وغيرهم من أهل المروءات، وكانت من أظرف الناس وأعلمهم بأمور النساء-فأخبرها أنه خطب عائشة بنت طلحة، وأنه يريد أن تصف له ما استتر من جسمها، فذهبت الميلاء إليها واحتالت حتى تمكنت من رؤيتها، وعادت تصف حسنها، وعيوبها أيضا !!

وحدث أن دعت يوما نسوة من قريش، وكانت قد تزوجت بمصعب بن الزبير بعد وفاة عبد الله، فلما جئنا أجلستهن في مجلس نضد فيه الريحان والفواكه والطيب والمجمر، وجاءت عزة الميلاء تطرب المجلس بغنائها، ففنت

في شعر امرئ القيس:

وثــغـــر أغــر شـــتـــيـــت الـــنـــبـــات
لـــذيـــذ الـــمـــقـــبـــل والـــمـــبـــتـــســـم
ومـــا ذقـــتـــه غـــيـــر ظـــن بـــه
وبـــالـــظـــن يـــقـــضـــي عـــلـــيـــك الـــحـــكـــم

وكان مصعب قريبا منهن ومعه أخوان له، فقام فانتقل حتى دنا منهن والستور مسبلة، فصاح: يا هذه إنا قد ذقناه فوجدناه على ما وصفت.

وبعد أن قتل مصعب خطبها بشر بن مروان، فقدم من الشام عمر بن عبيد الله بن معمر التيمي (فهو تيمي مثلها) فبلغه ذلك، فأرسل إليها مع جارية من جواريها: يقرئك السلام ابن عمك، و يقول لك: أنا خير من هذا الميسور المطحول، وأنا ابن عمك وأحق بك، وإن تزوجت بك ملأت بيتك خيرا، فتزوجته. ولا يتردد الأصفهاني في وصف ليلة الزفاف، فيذكر كيف قدم عمر، فوجد خوانا ممتدا فأكل كل ما عليه، ثم صلى فأطال الصلاة، ثم دخل على عروسه، ونكتفي بقول عائشة لزوجها الجديد في صباح ليلة العرس:

قـــد رأيـــنـــاك فـــلـــم تحـــل لـــنـــا
وبـــلـــونـــاك فـــلـــم نـــرض الـخـبـــر

ويتوغل الأصفهاني في وصف سلوكها الجنسي مع أزواجها، فينقل عن المدائني قوله: قالت امرأة: كنت عند عائشة بنت طلحة، فقيل لها: قد جاء الأمير فتنحيت، ودخل عمر بن عبيد الله، وكنت بحيث أسمع كلامهما، فوقع عليها، فجاءت بالعجائب، ثم خرج، فقلت لها: أنت في نفسك وموضعك وشرفك تفعلين هذا !! فقالت: إنا نتشهى لهذه الفحول بكل ما حركها وكل ما قدرنا عليه[*9]. ويروي الجاحظ هذا الخبر بألفاظ أكثر صراحة وتحديدا[*10]. ما الذي نريد أن ننتهي إليه من مثل هذه الأخبار؟

نريد أكثر من شيء في الحقيقة. وأول ما نهدف إليه أن ننفي أن تكون تلك الصورة المنتشرة في الدراسات العربية عن الحب-وقد ألمحنا إليها من قبل-ونعني الصورة الشاحبة الحزينة المضمرة لليأس المتوقعة للإخفاق التي تجد راحتها في التأمل والشكوى وعذاب الإحساس بالهجر، هذه الصورة التي لا تخلو من علامات العصابية، والتي هي أكثر انتشارا على ألسنة

الشعراء وأقلام الباحثين في الحب، ليست هي الصورة الوحيدة، أو المتحكمة في أخلاق الناس وسلوكهم، مع التسليم بأهمية نشاط المخيلة القائم على مجافاة الواقع والتسامي عليه، تساميا هو ألصق بتلك الصورة الحزينة التي أشرنا إلى ملامحها العامة. ولقد تكرر مشهد الزوج الشغوف بزوجته حتى تصير كل همه عند الوفاة، وهو يعرف أنها جميلة، وأنها موضع إعجاب، بل يدرك بحدسه من هو الشخص القادم إليها بعد رحيله، لأنه يوازيها شرفا، وليس يبعد أن يكون قد سمع عنه أكثر من ذلك، كشغف قديم، أو تعلق حديث.

وتكثر الدلالات النفسية والاجتماعية في أخبار عائشة بنت طلحة، التي رفضت الحجاب ودافعت عن السفور، وكانت جميلة وتعرف أنها كذلك، وتتقاضى من أزواجها ثمن هذا الجمال فنونا من الدلال والتيه، ورغبة في الشهرة وأن تكون حديث الناس، وأن يتاح لها من الحركة الحرة في لقاء الشعراء وأمثالهم ما يليق بطموح الشرف حين يتحلى بالجمال والثراء معا. ولقد كانت الخاطبة-وكانت تسمى الدلالة-تقوم بدور يتجاوز ما تقوم به في أيامنا، وإن كان دورها قد انحسر أو انتهى الآن، كانت ترى من المخطوبة ما ليس للخاطب أن يراه، وتقدم له تقريرا وصفيا أمينا بما رأت. وكان الزوج-على شرفه وعلو رتبته-لا يجد حرجا في أن يظهر عواطفه علانية، وأن يفقد صوابه متغزلا بزوجته في مجلس أصدقائه، بل أن يصطحب زوجته إلى خلوة في وجود صديقتها وأن تسمع العجائب بينهما ! ! ولقد اخترنا هذه الأخبار من العصر الإسلامي-باستثناء ضباعة-فإنه العصر الذي شهد المحبين العذريين وشهداء العشق. وهذا يعني في النهاية أن جميع أنماط الحب ومستوياته كانت موجودة، متعايشة في العصر الواحد وفي البيئة الواحدة، بل أحيانا في النفس الواحدة.

وإذا كانت بعض القبائل قد شهرت بالعشق، وبالموت حبا، مثل عذرة، فإن هناك قبائل أخرى قد شهرت بالنكاح، وهم بنو الأذلغ، و ينسب إليهم من هذه صفته، فيقال: أذلغي (*11)، كما أن هناك قبائل قد عرفت بالجمال، أو جمال نسائها على وجه التحديد، جمال القدود أو العيون أو السيقان أو الأرداف، وقد تغضب الفتاة لسمعة قبيلتها الجمالية، فتدافع عنها بأن تكشف عن جسدها حتى تبهر وتقنع. وهذا أبو نواس يروي حكاية نادرة

حدثت له بمنقطع من أرض فزارة، فألجأه المطر مع صاحبه إلى خباء على بابه جارية مبرقعة، فحرض أبو نواس صاحبه أن يقول قولا يجعل الفتاة ترفع البرقع، فارتجل بيتين ذم فيهما ما يخفي البرقع من قبح وشناعة، فغابت الفتاة قليلا ثم عادت وقد كشفت البرقع وتقنعت بخمار أسود فاهتز أبو نواس لحسنها، ومن ثم راح صاحبه يحرض الفتاة أن تكشف المزيد فقطعت الفتاة عليهما الطريق وقالت:

لأنا أشبه بقول الشاعر:

منعمة حوراء يجري وشاحها ... على كشح مرتج الروادف أهضم

خزاعية الأطراف كندية الحشا ... فزارية العينين طائية الفم

وقد يتمادى أبو نواس في مزاعمه، وهو ليس بثقة، ومع هذا فإن للخبر دلالته الجمالية. (*12)

الجاحظ.. والحب الطبيعي:

ونحن نقصد إلى الجاحظ قبل غيره للكشف عن طبيعة الحب ومفهومه كما يراه، رعاية للسبق الزمني، ولأنه الأكثر قربا من تقديم مفهوم للحب يستطيع أن يحتوي هذه الأخبار التي قرأنا وعرفنا في الفقرة السابقة. ولسنا بحاجة إلى أن نكرر فنذكر بعقليته الجدلية وقدرته على الرصد والتقاط الملامح الدقيقة الفارقة، وارتباط أوصافه وتحليلاته بالواقع المشاهد، و بعده عن التعويل على التأمل والمثالية.

وآراء الجاحظ مبثوثة في ثلاث رسائل أشرنا إليها من قبل، وفي تضاعيف كتاب «الحيوان» حيث يوضع الإنسان طرفا في مقارنة مستمرة مع سائر المخلوقات. وهذا الارتباط بالواقع الاجتماعي وحقيقة التكوين الفطري للإنسان، ووضعه موضع الاعتبار في تحليل عاطفة الحب ورصد ملامحها هو الذي جعلنا نطلق عليه «الحب الطبيعي»، فلم نجعله في مقابل الحب الشاذ أو غير السوي، وإنما قصدنا شيئا يقترب من مفهوم «الطبيعية» في مذاهب الأدب، حيث يكشف الأديب عن الدوافع، و يصور الأشياء دون محاولة تجميلها أو إخفاء جذورها مهما كانت فجة، أو منافية للأخلاق أو

الأعراف الاجتماعية.

ويبدأ الجاحظ أكثر من مرة بداية جريئة، يواجه الوقائع والألفاظ بصراحة ومباشرة، لا يكنى أو يورى. وحين يتطرق إلى علاقة الذكر بالأنثى يقرر أن إباحة المتعة دون قيد هي الأصل، فالفلك وجميع ما تحتويه أقطار الأرض، وكل ما تقله أكتافها للإنسان خول ومتاع إلى حين. إلا أن أقرب ما سخر له من روحه وألطفه عند نفسه «الأنثى» فإنها خلقت له ليسكن إليها، «ولولا المحنة والبلوى في تحريم ما حرم وتحليل ما أحل، وتخليص المواليد من شبهات الاشتراك فيها، وحصول المواريث في أيدي الأعقاب، لم يكن واحد أحق بواحدة منهن من الآخر، كما ليس بعض السوام أحق برعي مواقع السحاب من بعض، ولكان الأمر كما قالت المجوس: أن للرجل الأقرب فالأقرب رحما وسببا منهن، إلا أن الفرض وقع بالامتحان فخص المطلق... وكل شيء لم يوجد محرما في كتاب الله وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فمباح مطلق، وليس على استقباح الناس واستحسانهم قياس ما لم نخرج من التحريم دليلا على حسنه، وداعيا إلى حلال[*13]».

إن الجاحظ، في العلاقة بين الذكر والأنثى، ينكر الوازع الطبيعي في وجود المحارم، و يرى أن الشيوعية الجنسية هي الأصل، كما أنها الأصل في كل ما تحويه أقطار الأرض من الأشياء المادية، و يرى أن ما حرم من النكاح إنما حرم بالشرع وليس بالطبع. ولقد أدرك تناقضه مع مبدأ من أهم مبادئ الاعتزال، وهو القول بالتحسين والتقبيح العقليين ؛ فكان هذا الاستدراك في آخر الاقتباس إذ أرجع الأمر إلى الدليل، وهو ثمرة النظر العقلي، وليس مجرد استحسان الناس أو استقباحهم، وهما تقليد سلوكي أو عادة لا دخل للعقل فيها. ومع هذا فإن الجاحظ سيلاحظ أن بعض الطيور الراقية تحرم بعض العلاقات حين تعرف الحب، فتخص ذكرا واحدا بالحظوة وتمتنع على غيره[*14].

ويطيل الجاحظ الاحتجاج لإباحة النظر، و يراه حلالا، إذ أثر مجالسة أبناء الصحابة للنساء لتبادل الأحاديث، فلا محادثة إلا ومعها مالا يحصى عدده من النظر، وكان خليفة المسلمين يجلس وجارية تقف على رأسه تذب عنه وتروحه، وحيث يحق للمرأة المعنية أن تبرز للرجال فإن ما يحل لها معنسة لا يحرم عليها شابة «ولكنه أمر أفرط فيه المتعدون حد الغيرة إلى

سوء الخلق وضيق العطن، فصار عندهم كالحق الواجب[*15]» وكذلك يستشهد بحل النظر إلى الرقيق للشراء والبيع، وهم بشر، وللناس فيهم مآرب، وانتقاص حريتهم لا يعني عدم تعلق الشهوة بهم، فربما كان العكس هو الصحيح.

ويرصد الجاحظ اختلاف التقاليد والأعراف الاجتماعية بين عصر وعصر، وكيف يختلط ذلك بمفهوم الحل والحرمة: فقد كانوا لا يرون بأسا أن تنتقل المرأة إلى عدة أزواج لا ينقلها عن ذلك إلا الموت ما دام الرجال يريدونها. وهم اليوم يكرهون هذا و يستسمجونه في بعض، ويعافون المرأة الحرة إذا كانت قد نكحت زوجا واحدا، و يلزمون من خطبها العار ويلحقون به اللوم، و يعيرونها بذلك، ويتحظون الأمة وقد تداولها من لا يحصى عدده من الموالي. فمن حسن هذا في الإماء وقبحه في الحرائر! ولم لم يغاروا في الإماء وهن أمهات الأولاد وحظايا الملوك، وغاروا على الحرائر. ألا ترى أن الغيرة إذا جاوزت ما حرم الله فهي باطل، وأنها بالنساء لضعفهن أولع، حتى يغرن على الظن والحلم في النوم. وتغار المرأة على أبيها، وتعادي امرأته وسريته[*16].

ويهتم الجاحظ-في كتاب الحيوان بخاصة-بالأعضاء الجنسية وتأثيرها على الهيئة وعلى السلوك العام، فيصف ما يترتب على الخصاء من تغيرات بدنية ونفسية، فصوت الخصي يتغير حتى لا يخفي على من لا يعرفه، وإذا خصي قبل إنبات الشعر لم ينبت، وإذا كان قد نبت تساقط كله إلا شعر العانة، ولا يعرض ذلك لشعر الرأس، غير أن شعر الرأس عنده يكثر و ينسدل و ينقطع على طريقة شعر المرأة. وإذا مشى الخصي يشتد وقع رجله على أرض السطح، حتى لو تفقدت وقع قدمه وقدم أخيه الفحل الذي هو أعبل منه لوجدت لوقعه ووطئه شيئا لا تجده لصاحبه، والإنسان إذا خصي طال عظمه وعرض عكس الحيوان إذا خصي، ونتن عرقه عكس الحيوان والطير أيضا، والخصى أكثر ذكاء من أخيه التوأم الذي لم يجر عليه الخصاء، وأجود للخدمة، ولكن في الحدود المألوفة، فليس في الخصيان حكمة أو قدرة على الابتكار[*17].

ويهتم بالسفاد وأثره على أعمار الحيوان، فالعصافير أقصر الطيور عمرا لأنها أكثر سفادا، والجمل على العكس من ذلك، أما الإنسان فإنه

يجمع بين الفضيلتين [*18].

و يرصد الجاحظ ألوان العلاقات الجنسية الشاذة. في الإنسان[*19] والحيوان [*20] كما يربط بين عفة السلوك الجنسي وسلامة العاطفة وتكامل البناء الأخلاقي، فيقول: «وأما أنا فقد رأيت الجفاء للأولاد شائعا في اللواتي حملن من الحرام. ولربما ولدت من زوجها، فيكون عطفها وتحننها كتحنن العفيفات الستيرات، فما هو إلا أن تزني أو تقحب فكأن الله لم يضرب بينها وبين ذلك الولد بشبكة رحم، وكأنها لم تلده[*21]». فهذا الجفاء وتلك العاطفة المضطربة لا تعود إلى ولدها من الزنا وحده، بل لأولادها جميعا !!

وكأن معاندة الطبع في وجوب العفة تستدعي معاندة الطبع في الحدب على الولد، وهما ثمرة شعور واحد وصلة واحدة، والفرق قائم في التوافق مع الشرعية أو التمرد عليها.

ويرصد الجاحظ اختلاف النشاط الجنسي بين الذكر والأنثى: فالغلام أحد ما يكون وأشبق وأحرص، عند أول بلوغه، ثم لا يزال كذلك حتى يقطعه الكبر أو الصفاء أو تعرض له آفة. ولا تزال الجارية من لدن إدراكها وبلوغها على شبيه بمقدار واحد من ضعف الإرادة. وكذلك عامتهن، فإذا اكتهلن وبلغت المرأة حد النصف فعند ذلك يزداد ميلها، عكس الرجل [*22].

وفي «كتاب القيان»، ومن خلال جدل مفترض بين مبيح النظر إلى المرأة ومنكره، يرسم الجاحظ صورة لحياة القيان في بغداد ونشاطهن الجنسي الخفي، المتستر بالفن ومجالس السماع، وعقد صفقات شراء هؤلاء القيان، وسيستكمل هذه الصورة مستفيدا من هذه القدرة الجدلية في رسالته الأخرى «مفاخرة الجواري والقيان»، ولا نستطيع أن نرمي الجاحظ بالتحامل على هذه الطائفة التعسة التي كانت تقدم للمتعة، وكما يقرر هو نفسه أنه تجرى المهاداة بهن، وهن نساء، كما تجرى بالمتاع. لقد كان الجاحظ يرصد الواقع مضمنا هذا الوصف الأسباب الصانعة له والمؤثرة فيه دون أن يقول ذلك صراحة ؛ فالقينة مجرد متاع، وهي مذعنة بالضرورة لمن يصل إليها، بأي طريق كان الوصول «فأكثر من بالغ في ثمن جارية فبالعشق، ولعله كان ينوي في أمرها الريبة، ويجد هذا أسهل سبيلا إلى شفاء غليله، ثم تعذر ذلك عليه فصار إلى الحلال وإن لم ينوه و يعرف فضله[*23]». ومن هنا جاء

تعريف الجاحظ للعشق بأنه داء يصيب الروح ويشتمل على الجسم بالمجاورة، وأنه يصعب علاجه، متأثرا بالواقع المشاهد في عصره، إذ جاء التعبير بإصابة الروح موحيا بالمرض والاعتلال، وليس السمو والمبالغة في التركيز على الفكرة أو المعنى.

ولا يحق لنا أن نغط الجانب الفني الرفيع، في صياغته وصدقه ودقته، فلقد وصف الجاحظ عشق القيان، وحيلهن في الإيقاع بعشاقهن، وصفا نجد آية صدقه ماثلة في قدرته على اختراق العصور والنفاذ إلى عصرنا ومجتمعنا لنجد الصورة ذاتها، و بنفس الأساليب، ونفس الدوافع لا تزال تمارسها قطاعات من النساء لسن من الجواري بالقانون وان حملن أخلاق الجواري بالطبيعة، ولسن من القيان وإنما يدعوهن المجتمع «فنانات» ولكنهن استمرار للوظيفة القديمة، لا يحملهن عليها رق الجسد وحده، وإنما رق الروح قبل كل شيء.

«ومن الآفة عشق القيان على كثرة فضائلهن، وسكون النفوس إليهن، وأنهن يجمعن للإنسان من اللذات ما لا يجتمع في شيء على وجه الأرض[24]»، وإذا كان لفظ اللذة يرتبط عند الجاحظ بالحواس، فإن القينة ترضي ثلاث حواس: أولها النظر إلى حسنها، والثانية سماع غنائها، والثالثة اللمس بما يثير من الشهوة والحنين إلى الباه.

إلى هنا والأمر بين القينة وعاشقها أمر مشاركة في الغناء والسماع والمتعة المتبادلة.. ولكن الجاحظ لا يلبث أن يهبط بالقينة إلى مستوى تجارة المتعة: إن القينة لا تكاد تخالص في عشقها، ولا تناصح في ودها ؛ لأنها مكتسبة ومجبولة على نصب الشرك للمتربطين ليقعوا في أنشودتها، فإذا شاهدها المشاهد رامته باللحظ، وداعبته بالتبسم، وغازلته في أشعار الغناء، ولهجت باقتراحاته، ونشطت للشرب عند شربه، وأظهرت الشوق إلى طول مكثه، والصبابة لسرعة عودته، والحزن لفراقه. فإذا أحست بأن سحرها قد نفذ فيه، وأنه قد سقط في الشرك، تزيدت فيما كانت قد شرعت فيه، وأوهمته أن الذي بها أكثر مما به منها، ثم كاتبته تشكو إليه هواه، وتقسم له أنها مدت الدواة بدمعتها، وأنها لا تريد سواه، وأنها لا تريده لماله بل لنفسه.

وحين يتم لها ذلك تبدأ القينة المرحلة الثانية بعد أن تمكنت من صاحبها، إنها في طريقها للاستيلاء عليه تماما، ومن ثم تأخذ في إخضاعه لحالات

نفسية متناقضة، فتتجنى عليه الذنوب حينا، وتحول بينه وبين صاحباتها، وتجافي أهله، وحينا تقبل عليه فتسقيه أنصاف أقداحها، وتغازله بأن تأكل نصف تفاحة تقدمها إليه، وقد تعطيه عند انصرافه خصلة من شعرها أو قطعة من وشاحها، ثم تبعث إليه بالهدايا، وتنقش اسمه على خاتمها، وتخبره أنها لا تنام شوقا إليه، وقد تعتزل صناعة الغناء بدعوى الحرص عليه «وربما قادها التمويه إلى التصحيح، وربما شاركت صاحبها في البلوى حتى تأتي إلى بيته، فتمكنه من القبلة فما فوقها، وتفرشه نفسها إن استحل ذلك منها... وأكثر أمرها قلة المناصحة، واستعمال الغدر والحيلة في استنزاف ما يحويه المربوط والانتقال عنه. وربها اجتمع عندها من مربوطيها ثلاثة أو أربعة على أنهم يتحامون من الاجتماع، و يتغيرون عند الالتقاء، فتبكي لواحد بعين، وتضحك للآخر بالأخرى، وتغمز هذا بذاك، وتعطي واحدا سرها والآخر علانيتها، وتوهمه أنها له دون الآخر، وأن الذي تظهر خلاف ضميرها. وتكتب إليهم عند الانصراف كتبا على نسخة واحدة، تذكر لكل واحد منهم تبرمها بالباقين وحرصها على الخلوة له دونهم».

فلو لم يكن لإبليس شرك يقتل به، ولا علم يدعو إليه، ولا فتنة يستهوي بها إلا القيان، لكفاه. وليس هذا بذم لهن، ولكنه من فرط المدح. وقد جاء في الأثر: «خير نسائكم الساحر الخلابات[*25]».

القينة إذن-عند الجاحظ-شيطان جميل لا يمكن مقاومته، لعبته استنزاف أموال العشاق، وسلاحه الجنس والغناء، ولكنها على الرغم من ذلك، ضحية، ليس باستطاعتها أن تمتنع عن خطيئة الزنا، كيف وهي بين بائع ومشتر يدفعانها إلى ذلك، «وكيف تسلم القينة من الفتنة أو يمكنها أن تكون عفيفة، وإنما تكتسب الأهواء، وتتعلم الألسن والأخلاق بالمنشأ، وهي تنشأ من لدن مولدها إلى أوان وفاتها بما يصد عن ذكر الله من لهو الحديث، وصنوف اللعب، و بين الخلعاء والمجان، ومن لا يسمع منه كلمة جد، ولا يرجع منه إلى ثقة ولا دين ولا صيانة مروة [*26]».

هكذا تبدو القينة ضحية نظام اجتماعي طبقي مترف، ينظر إلى المرأة كوسيلة للمتعة الجنسية ويحتبسها ويحيطها بالمناعم، بل و يثقفها لهذه الغاية أكثر من غيرها. بل يذكر الجاحظ صراحة في آخر هذه الرسالة أن تجارة القيان هي تجارة جنس تتستر على الزنائين، وتتحايل على الشرع،

فالرجل الثري يشتري الجارية، يستمتع بها حتى يستوفي رغبته، فإذا رغب عنها أعادها إلى المقين (مربي القيان) بثمن أقل مما اشتراها، فيكون فرق السعرين هو أجر الزنا الذي احتمى بعقد الشراء «وهل قامت الشهادة بزنا قط في الإسلام على هذه الجهة ؟ [*27]».

وتتجلى سخرية الجاحظ، سخرية ممزوجة بالحزن النبيل، حين يشير إلى أن القينة التي تحاول أن تحافظ على عفتها وتمنع يد اللامسين والعابثين، لن يكون باستطاعتك أن تتقن صناعتها، فالقائمون على فن الموسيقى والغناء لن يمنحوها أسرار الصناعة إلا إذا أباحت نفسها لهم. و يتصاعد أسى الجاحظ حين يوازن بين شخصه، وهو العالم الذي يقصد من الآفاق، والقينة الجميلة، و يكشف ساخرا عن القدر المشترك بينه وبينها، وكل منهما يقصد، و يزار ولا يكلف الزيارة، ويهدى إليه لا تقتضي منه الهدية، و يأتي الفرق الفادح في معاناة الحياة، وأرق الليل وتصدع الكبد، ثم في حجم الهدية ووجه الاستمتاع بها، وهنا سيكون تاجر القيان اكثر فوزا بمتاع الحياة لا شك، فكل ما يقدم لجواريه ينتهي إلى جيبه بالطبع !!

وفي «مفاخرة الجواري والغلمان» تستمر مواجهة الواقع السلوكي الاجتماعي في مجال الحب، والعلاقات الجنسية، بنفس الصراحة التي لمسناها من قبل، والتي تهدف إلى تعرية التأدب المصطنع، وإن كان يقرر في بداية رسالته أن لكل نوع من العلم أهلا يقصدونه و يؤثرونه، وهذا يعني أن اللغة المكشوفة التي كتب بها رسالته لم يوجهها إلى العامة، بل إلى أهل هذا العلم، و يشير إلى ما أنشده عبد الله بن عباس من شعر يتضمن ألفاظا جنسية صريحة، وهو محرم في المسجد الحرام !! ثم يقول:

«وبعض من يظهر النسك والتقشف إذا ذكر... و... تقزز وانقبض. وأكثر من تجده كذلك فإنما هو رجل ليس معه من المعرفة والكرم، والنبل والوقار، إلا بقدر هذا التصنع [*28]»، ويذكر كيف كان فضلاء الصحابة لا يتحرجون من استعمال الألفاظ الجنسية الصريحة. «وإنما وضعت هذه الألفاظ ليستعملها أهل اللغة» !! والحق أن الحديث الذي استدل به، و بعض ما نسب إلى صحابة الرسول مرتبط بمواقف انفعالية يغلب عليها طابع مجابهة الخصم والرغبة في تجريحه، ومن ثم فإن ذلك ليس حجة للقول بأن من حق هذه الألفاظ المشينة أن تتداول في غير مجال التعبير

الفني لدواعيه الملحة، كما حدث فيما أنشد ابن عباس من شعر ليقرر المبدأ من الوجهة الشرعية وليس من الوجهة الاجتماعية الأخلاقية.

وهذه الرسالة القائمة على الحوار الجدلي بين «صاحب الغلمان» و«صاحب الجواري»، هي في حقيقتها حوار بين من يدافع عن المثلية الجنسية، ومن يفضل الأنثى، وكل ما عدا ذلك من حجج وأوصاف إنما أراد بها الجاحظ أن يخفف به من وقع التوجه المباشر لتصوير وتبرير هذا الانحراف الخلقي من وجهة نظر القائلين به.

لقد احتج صاحب الغلمان، بأن الغلام مثال للحسن تشبه به المرأة، وأنه ورد في القرآن جزءا من نعيم الجنة، وأنه لن يدخل الجنة إلا أمرد، وإذا كان قدماء الشعراء قد تغنوا بجمال المرأة، فلأنهم أعراب أجلاف، ولم يروا غلمان هذا العصر.. الخ واحتج صاحب الجواري بأن المرأة هي الحور العين، وأن الزواج سنة، وأن ريح المرأة أطيب الخ [*29].

ولسنا نقول بأن الجاحظ يدافع عن المثلية الجنسية، ولكنه عاش عصر الشذوذ، ورأى انتشار الغلمان والقيان، وكيف غصت أنحاء بغداد بهم، وكيف ازدحمت المجالس بأخبارهم وما قيل فيهم من أشعار، فالتفات الجاحظ إلى هذا الأمر هو التفات إلى ظاهرة من ظواهر العصر، يأبى عليه حسه اليقظ واهتمامه بالإنسان، وبالحيوان في داخل الإنسان، و بعقله المتسائل المجادل أن يهملها وكأنها لم تكن، مع خطر أثرها، وظهور هذا الأثر في السلوك العام، وفي المقاييس الأخلاقية، وفي فنون الأدب على اختلافها[*30].

ويعتبر كتاب «المحاسن والأضداد» بمثابة تطبيق فني لآراء الجاحظ في العشق، فهو داء يصيب الروح، فيشعل فيها شتى الرغبات الخيرة والشريرة حسب طبائع الأشخاص وظروف التنشئة وفرص العلاقة وإمكان الحركة، ويربط الجاحظ بين العشق وحدة الخاطر وقدرة البديهة والجرأة على رفض العرف الشائع ونفاذ الحيلة، وهكذا سنواجه أبياتا من الشعر المكشوف للشواعر والقيان الماجنات، كما سنصادف كثيرا من الإجابات المسكتة تلقى على البديهة، كما سنجد العلاقات الشاذة فيما بين النساء، ومحاسن الغدر والمكر، وسنجد مساوئ ذلك أيضا. ولسنا نحب أن نتوسع في الاقتباس من هذا الكتاب، فنحن لا نثق في نسبة كل ما فيه إلى الجاحظ، إذ لا يعكس خصائص أسلوبه واتجاه فكره، وإن استهدى اتجاهه العام في عناوين مسائله،

ففي النسخة المتوفرة بين أيدينا تداخل واستطراد على أسلوب «ألف ليلة» في بعض القصص، وفي بعض آخر يتجلى أسلوب الحكاية الشعبية وهو أمر تنفيه طبيعة الجاحظ العقلية، بل يقسم كسرى في إحدى هذه القصص بعهد الله وميثاقه وذمة أنبيائه، و يكتب بخطه عهدا يبدؤه بالبسملة !! ومهما يكن من أمر فإن الاتجاه العام لهذه الحكايات الكثيرة لا يخرج في إطاره عن تلك الآراء والتحليلات الجريئة للعواطف البشرية، وبخاصة فيما يتعلق بالجواري وطموحهن وحيلهن، و يكفي ما كتبه عن «الخيزران» أم الهادي والرشيد، وإشارته إلى ما حلمت به في صباها المبكر، ليؤكد رأيه. وخلاصة القول أن الجاحظ كتب عن العشق، في مستواه الذي يلهب الجسد ويثير الدماء، ويدفع إلى تجاوز السوية والاعتدال، ليس في طريق السمو، بل في طريق ارواء الغرائز وإشباع الهوى... لقد كتب عن العشق البشري، بكل ما يتعلق به من ميول دنيا، ولم يكتب عن الحب ؛ ومن ثم لم يكتب عن العشق في مستواه الرفيع، حين يتحول الشعور إلى فكرة، وعقيدة، وحلم يستأثر بالنفس، و يصير غاية في ذاته، وتهون دونه كل لذائذ الحياة.

ابن حزم والتوازن الرهيف:

حين يكون الحب هو القضية فإن «طوق الحمامة» هو الكتاب المفضل لدى الدارسين، ولم يحظ كتاب في الحب بهذا القدر من الاهتمام وإعادة النشر والتحقيق وكتابة الدراسات حوله، ولعل ابن حزم، فقيه الأندلس الظاهري، قد نال به من الشهرة ما لم ينله بكتاب آخر، على تعدد كتبه، وخطورة ما اقتحمت من قضايا العقيدة والشريعة.

وهذه الشهرة التي نالها الكتاب وصاحبه ترجع-في رأينا-إلى أن ابن حزم قد استطاع أن يحقق في كتابه من التوازن الدقيق ما عجزت عنه كتب أخرى سبقته أو لحقته في نفس موضوع الحب، فتطور بعضها في طريق اختيار النصوص الشعرية، وسردها مع قليل من التعليق، وملأت قصص العشاق والزهاد كتبا أخرى، قد تجد فيها المغزى والدلالة بأعمال الفكر والاستنباط، وترهل بعض ثالث في طريق الاستطراد وتصيد الغرائب دون منهج أو هدف محدد. وكتاب «الزهرة» نموذج مناسب للانحراف نحو الأدب، أما «مصارع العشاق» فهو مثال لتسجيل القصص وحكاية النوادر، ويشاركه

«ذم الهوى» في خاصيته تلك، أما «تزيين الأسواق» فهو خير ما يعكس ضخامة الحجم وضياع الهدف، إلا أن يكون الهدف هو الاستطراد حول الحب والعشق بشكل عام.

أما التوازن الذي تحقق في «طوق الحمامة» فيتجلى في ثلاثة محاور أساسية،

أولها: التوازن بين الذات والغير، أو: الأنا والآخرين.

والثاني: التوازن بين حاجات الجسد وتطلعات الروح.

والثالث: التوازن بين رعاية الواقع المباشر، وتجاوز هذا الواقع بشيء من التأمل الفلسفي.

وهذه المحاور الثلاثة يمكن أن تعتبر-في نهاية الأمر-جوهر مفهوم الحب عند ابن حزم، وسنرى إلى أي مدى توافق هذا المفهوم، أو اختلف مع آراء سابقيه.

وبالنسبة للمحور الأول القائم على توازن الذات والموضوع، نجد ابن حزم، وقد اطلع على «الزهرة» لا ينحو منحاه فيعتمد على الاقتباسات الشعرية، وإنما يجعل ذاته وتجربته الخاصة هي البداية، ثم يوسع دائرة الذات، فيضم إليها تجارب معاصريه ممن لاحظهم أو سمع منهم بشكل مباشر، ولكنه يحس أن «الأنا والآخرين» لن تستوفي أبعاد التجربة الإنسانية في الحب ما لم يختر شخصيات مختلفة النوع (ذكورا وإناثا) مختلفة الأعمار، مختلفة الإدراك، مختلفة الموقع الاجتماعي ما بين أحرار وعبيد: جوار وقيان، وإن ظل حبيس طبقته المترفة، لم يهبط إلى قطاعات المجتمع الأخرى، كما ظل ملتزما بموقعه الفقهي، فأشار إلى أمثلة من التوراة، لكنه لم يشفعها بملاحظات أو تحليلات عن معاصريه أو مواطنيه من غير المسلمين.

ومن الحق ما لاحظه جارسيا جومس أن ابن حزم يهتم في كتابه هذا بالإنسان، وقلما يعني بالكتب[*31]، ولكنه الإنسان في حدود ما قررناه، وقد رفض منذ البداية أخبار الأعراب والمتقدمين، وتعليله لرفض التعويل عليهم بقوله: «فسبيلهم غير سبيلنا» قد يشعر بالزراية عليهم والاستهانة بهم، ولم يكن ابن حزم بعيدا عن مثل هذا الشعور، ولكن الثمرة الإيجابية لرفض الاعتماد على الرواية تتجلى في البديل: «والذي كلفتني لا بد فيه من ذكر ما شاهدته حضرتي، وأدركته عنايتي، وحدثني به الثقات من أهل زماني» ؛

فكأن ابن حزم يضع أساسا مهما، وهو أن التجربة العاطفية فردية في جوهرها، ولا تتكرر، وإن تشابهت حكايات المحبين ومواقف العشاق فهو الشبه الخارجي، ولا مفر من الوقوف عند كل حالة بذاتها ورعاية ملابساتها، وإذا صح ذلك، وهو صحيح، فمن باب أولى سيختلف معنى الحب وطرق التعبير عنه من عصر إلى آخر، ومن هنا يظهر عجبه عندما يقرأ أن نساء الأعراب لا يقنعن ولا يصدقن عشق عاشق لهن حتى يشتهر، ويكشف حبه، ويقول: ولا أدري ما معنى هذا، على أنه يذكر عنهن العفاف، وأي عفاف مع امرأة أقصى مناها وسرورها الشهرة في هذا المعنى ؛ وإذ يذكر قتل أحمد بن مغيث واستئصال أسرته لتغزله بإحدى بنات الخلفاء، فإننا نذكر تغزل أكثر من شاعر مشرقي بابنة معاوية، وحيله المختلفة لتكذيب الغزل، دون أن يركب الشطط. هكذا سيختلف حال المحبين، وتبقى حقيقة الحب الخالدة ومن ثم فإن التعويل على الثقات من أهل زمانه، اعتراف بأثر الزمن والتطور الاجتماعي، واعتراف باختلاف البيئات وأثر هذا الاختلاف على العلاقات العاطفية، ولهذا لا نجد في كتابه أمثلة من المشرق، ولم يذكر ابن داود إلا ليخالفه في تصور ماهية الحب وأسبابه البعيدة[*32]، ومن هنا تتكرر في كتابه: «وعني أخبرك» و «لقد علمت» و «أني لأعلم» و «لقد شاهدت» فضلا عن القطع الشعرية المتناثرة على مساحة الكتاب، وكلها له، وسواء كان يدلي بتجربته المباشرة، أو ينقل عن بعض محدثيه فإن درجة حضوره في الإقناع بمفهوم الحب وأنواعه وحيله واضحة جدا، ولكن ليس بالدرجة التي يمكن أن يوصف بها «طوق الحمامة» بأنه ترجمة ذاتية لمؤلفه، فإن هذه الذات كثيرا ما كانت تتوارى خلف موضوعية التجربة العاطفية في استقلالها حتى عن شخص المباشر لها، في نموها ومراحلها وتحليل جوانبها المختلفة.

وإذا كانت كلمة «العذرية» لم ترد في كتاب ابن حزم، ولم يعن بحب المتصوفة ومن على شاكلتهم ممن يعتبر الحب ضربا من الحرمان يطهر الروح، فإنه لا يوضع مع كتابات الجاحظ في نفس الموقع.. لقد أعطى حاجات الجسد قدرها، ولم يسخره الواقع ويدفع به في تياره فينسى واجب العفة وحق الوفاء، هذا فضلا عن أن «الواقع» الذي يستمده ابن حزم يختلف كثيرا عن الواقع الذي يصفه الجاحظ، ومن هنا جاءت نظراته عن الحب بعيدة عن التهويم والتأمل المثالي بعدها عن الخضوع للشهوة واستعباد

الجسد وسطوة الغريزة، جاءت مرتبطة بالواقع والقدرة على ملاحظته وتحليله. من ذلك مثلا فكرته عن الوفاء، وعن العفة وهذه الفكرة صادرة عن تصوره للطبيعة الإنسانية، وتكوينها من عناصر الخير والشر: «وإني لأسمع كثيرا ممن يقول: الوفاء في قمع الشهوات في الرجال دون النساء، فأطيل العجب من ذلك، وأن لي قولا لا أحول عنه: الرجال والنساء في الجنوح إلى هذين الشيئين سواء. وما رجل عرضت له امرأة جميلة بالحب، وطال ذلك، ولم يكن ثم من مانع إلا وقع في شرك الشيطان، واستهوته المعاصي، واستفزه الحرص، وتغوله الطمع. وما امرأة دعاها رجل بمثل هذه الحالة إلا وأمكنته، حتما مقضيا، وحكما نافذا لا محيد عنه البتة».
وهذه النظرة الواقعية للسلوك الإنساني، ونزوع الذكر إلى الأنثى، وتشوق الأنثى للذكر، لا تحول بينه وبين الإيمان بوجود العفة، ووجود الصلاح في الرجال والنساء على حد سواء، ولكن بالشرط الذي سبق، وهو البعد عن دواعي الزلل. «وشئ أصفه لك تراه عيانا، وهو أني ما رأيت قط امرأة في مكان تحس أن رجلا يراها، أو يسمع حسها، إلا وأحدثت حركة فاضلة كانت عنها بمعزل، وأتت بكلام زائد كانت عنه في غنية، مخالفين لكلامها وحركتها قبل ذلك، ورأيت التهمة لمخارج لفظها وهيئة تقلبها، لائحا فيها، ظاهرا عليها لا خفاء به، والرجال كذلك إذا أحسوا بالنساء. وأما إظهار الزينة، وترتيب المشي، وإيقاع المزاح عند خطور المرأة بالرجل، واجتياز الرجل بالمرأة، فهذا أشهر من الشمس في كل مكان».

وينتهي ابن حزم من هذه الملاحظات والتحليلات الدقيقة إلى تقرير رأيه في معنى الصلاح، ويرفض التفسيرات الشائعة الجانحة إلى التطرف في معنى هذه الكلمة، «والصحيح في حقيقة تفسيرها أن الصالحة من النساء هي التي إذا ضبطت انضبطت، وإذا قطعت عنها الذرائع أمسكت. والفاسدة هي التي إذا ضبطت لم تنضبط، وإذا حيل بينها وبين الأسباب التي تسهل الفواحش تحيلت في أن تتوصل إليها بضروب من الحيل. والصالح من الرجال من لا يداخل أهل الفسوق، ولا يتعرض إلى المناظر الجالبة للأهواء، ولا يرفع طرفه إلى الصورة البديعة التركيب، والفاسق من يعاشر أهل النقص، و ينشر بصره إلى الوجوه البديعة الصنعة، و يتصدى للمشاهد المؤذية، ويحب الخلوات المهلكات».

فهذا كلام ليس في الحب، وإنما في السلوك الجنسي، وتوقى الخطيئة الجنسية على التحديد، وقد كتبه رجل لمجتمع الرجال فيه قوامون على النساء، ولهذا يسند إلى الرجل مهمة ضبط المرأة، دون أن يعطي المرأة نفس الحق. وننبه هنا أيضا إلى أن قصص الحب المأثورة تهتم عادة بالمحب دون المحبوب، فأخبار ليلى لا يمكن أن تقاس إلى أخبار قيس، وكذلك الأمر بالنسبة لجميل وبثينة، ومن على شاكلتهما، وسنرى أن المحب هو محور الاهتمام دائما، وقد يعلل ابن داود ذلك-كما سنرى أيضا-أنه وحده يلزمه الوفاء إذ هو المتعلق المقبل اختيارا أو اضطرارا، أما المحبوب فإنه لا حيلة له في أن صار محبوبا، ومن ثم لا يلزمه شيء، فهو مجرد حافز أو مثير ليس غير، أما ابن حزم فإنه يرى ذلك أيضا ولكنه يقرر المبدأ العام أولا: «وأول مراتب الوفاء أن يفي الإنسان لمن يفي له، وهذا فرض لازم، وحق واجب على المحب والمحبوب، لا يحول عنه إلا خبيث المحتد، لا خلاق له ولا خير عنده». ورعاية لهذا المعنى فإن أخباره لا يلعب فيها المحب الدور الأوحد، أو الأساسي دائما، وإنما يأخذ فيها المحبوب مكانا بارزا، وبإرادة واضحة، حتى وإن كان المحبوب جارية مملوكة، يمكن إجبارها أو التخلص منها.

وإذا كانت واقعية النظرة إلى الحب قد هدت ابن حزم إلى أن الحب لا يقوم إلا بين اثنين، وأنهما متشابهان رغبة وتطلعا، فإن هذه الواقعية ذاتها جعلته يفرق بين غرائز الأنثى وتوجهاتها وبين غرائز الرجل واهتماماته، وهذا تابع لتوزيع العمل في النظام الاجتماعي، وحرية الحركة، ودرجة التشدد أو التسامح الأخلاقي الذي يعامل به كل منهما. فتحت عنوان: «باب من أحب بالوصف» يقرر أن الحب بالوصف مجرد نقطة بداية لا بد أن تتحرك فتنمو أو تموت، ثم يقول: «وأكثر ما يقع هذا في ربات القصور، المحجوبات من أهل البيوتات مع أقاربهن من الرجال، وحب النساء في هذا أثبت من حب الرجال، لضعفهن وسرعة إجابة طبائعهن إلى هذا الشأن، وتمكنه منهن». ولسنا نوافق على تفسير «محجوبات» بمعنى مترفات غير مضطرات لمغادرة بيوتهن لطلب الرزق(*33)، والكلمة متضمنة لهذا المعنى على كل حال، ولكنها إذا حصرت فيه بطل التعليل، فالحق أن الخيلة تبلغ قمة نشاطها حين لا تجد النفس ما يشغلها ويجيب على تطلعاتها واقعيا وسلوكيا، وكما كان الأدب الرومانسي وليد العزلة والتخيل معا، فكذلك

فتيات الطبقة الراقية في مجتمع الحريم والقصور، حين يحال بينهن وبين الخروج إلى الحياة والاختلاط بالآخرين، تتراجع التجربة الحياتية و ينشط التأمل وتمتلئ النفس بالأوهام، وإذا لم يكن الحجاب هنا بمعنى العزلة بين الرجال والنساء، أو يتضمن هذا المعنى، فكيف ينشأ الحب على الوصف أصلا ؟!

ويرتبط نشاط المخيلة عند المرأة في هذا المجال بوضعها الاجتماعي وطبيعة عملها كما قدمنا، وينص ابن حزم على ذلك، ويربطه بنتائجه من رغبة المرأة، مهما كان فضلها وفضيلتها وعمرها وطبقتها، أن تشغل نفسها بأمور الحب، تمارسه، أو تعين عليه بأي شكل كان: «وأنك لترى المرأة الصالحة المسنة، المنقطعة الرجاء من الرجال، وأحب أعمالها إليها، وأرجاها للقبول عندها، سعيها في تزويج يتيمة، وإعارة ثيابها وحليها لعروس مقلة. وما أعلم علة تمكن هذا الطبع من النساء إلا أنهن متفرغات البال من كل شيء، إلا من الجماع ودواعيه، والغزل وأسبابه، والتآلف ووجوهه، لا شغل لهن غيره، ولا خلقن لسواه. والرجال مقتسمون في كسب المال، وصحبة السلطان، وطلب العلم، وحياطة العيال، ومكابدة الأسفار، والصيد، وضروب الصناعات، ومباشرة الحروب.. .. الخ». فكأنه لا يقول بالغرائز الفطرية على إطلاقها، وإنما يشرك معها، أسلوب تقسيم العمل في الجماعة، بل تكاد كلماته تجعل هذا العامل هو الفارق الحاسم المؤثر في تكوين الطباع وتوجيه الاهتمام. ويذكرنا هذا بكلمة للجاحظ جاءت في «رسالة في العشق والنساء» تقول: «رجلان لا يعشقان عشق الأعراب: أحدهما النقير المدقع، فإن قلبه يشغل عن التوغل فيه وبلوغ أقصاه، والملك الضخم الشأن لأن في الرياسة الكبرى وفي جواز الأمر ونفاذ النهي وفي ملك رقاب الأمم ما يشغل شطر قوى العقل عن التوغل في الحب والاحتراق في العشق[*34]». فإذا كان النساء غير الرجال لأسباب عملية فإن الرجال ليسوا جميعا على وتيرة واحدة لنفس الأسباب. وقد نتمادى مع هذا التصوير لابن حزم، فنزعم أن المرأة التي تحترف مهنة يختص بها الرجال، وقد تضطرها إلى مخالطتهم بإسراف، قد تأخذ جانبا من نظرتهم إلى عاطفة الحب، وكذلك الرجال الذين يمتهنون أعمالا ناعمة، هي من صميم النشاط النسوي، ولعلها تضطرهم للمعايشة المستمرة للنساء، قد يأخذون بنصيب كبير من

لغة المرأة، وتطلعاتها، وحكمها على الأشياء، فضلا عن عواطفها تجاه الآخرين. وإذا كان العلم قد أثبت أن الرجل ينطوي على نسبة من هرمونات الأنوثة، وكذلك الأمر بالنسبة للمرأة في وجود هرمونات ذكورة، فإن النسبة تختلف، فترتفع عند بعض، وتنخفض عند آخرين. وهذا يعني في النهاية أن «المهنة» هي التي تختار الشخص، أكثر مما يختارها.

ويسجل ابن حزم للنساء القدرة على حفظ أسرار العشاق، وهو امتداد طبيعي لانشغالهن السابق، وليس هذا عند الرجال، «وما رأيت امرأة كشفت سر متحابين إلا وهي عند النساء ممقوتة مستثقلة»، وسيقابل هذا عند الرجل ما نرى من أنفته من تزويج ابنته أو أمه.

ويقر ابن حزم للمرأة بالحساسية الشديدة في التقاط أية كلمة أو حركة هاجسة تدل على ميل الرجل إليها: «واعلم أن قيافة النساء فيمن يميل إليهن أنفذ من قيافة مدلج في الآثار».

وتتردد أصداء الفعل الجنسي، وحيل العشاق وأفانينهم للحصول على ملاذه، في هذه الأخبار التي تتقاطر على صفحات الكتاب؛ ولا يسوقها ابن حزم سوق الأخبار المقررة، بل يسبكها في سياق ينم على تذوقه للمغامرة، ومعايشتها تخيلا وشعورا، فتأمل دلالة الخبر، ثم تأمل أسلوب صياغته...

فهذه فتاة-أو جارية كما يقول-اشتد وجدها بفتى من أبناء الرؤساء، وهو بغرارة الصبا لا يشعر، ويمنعها من إبداء أمرها إليه الحياء منه؛ «لأنها كانت بكرا بخاتمها»، فلما تمادى الأمر، وزاد الشوق عرضت له بالشعر فما نفعها الشعر، وضاق صدرها «ولم تمسك نفسها في قعدة كانت لها معه في بعض الليالي منفردين، ولقد كان يعلم الله عفيفا متصاونا بعيدا عن المعاصي، فلما حان قيامها عنه بدرت إليه فقبلته في فمه، ثم ولت في ذلك الحين ولم تكلمه بكلمة، وهي تتهادى في مشيتها».

وهذا فتى آخر وجارية أخرى، وكان يكلف كل واحد منهما بصاحبه، فكانا يضطجعان إذا حضرهما أحد، وبينهما المسند العظيم من المساند الموضوعة عند ظهور الرؤساء على الفرش، ويلتقي رأساهما وراء المسند، و يقبل كل واحد منهما صاحبه ولا يريان، وكأنهما إنما يتمددان من الكلل. ولقد كان بلغ من تكافيهما في المودة أمرا عظيما، إلى أن كان الفتى المحب ربما استطال عليها !!

فهذه بعض أخبار، تقوم على طغيان الرغبة الجنسية، وتحايلها، وكما تشي بارتياح الكاتب لها، وعدم نفوره أو رفضه لها، فإنها تدل على مدى الحرية التي كان الفتيان والفتيات يستمتعون بها، وحين نتصور بعض هذه الأخبار نجد ما فيه من استحالة التحقق مع وجود آخرين، فكيف تتم القبلة خلف مسند، وكيف يمكن للفتى أن يستطيل على الفتاة، متجاوزا القبلة ؟! إلا أن يكون تسامح الطبقة المترفة مع أبنائها قد أباح التغاضي عن مثل هذه الأشياء، ولعل «طوق الحمامة» يعطي هذا الانطباع بالفعل.

وهناك أخبار أكثر حدة وانكشافا من هذه الحركات المراهقة التي يقوم بها فتى وفتاة، لا يعنينا أن نتوقف عندها، غير أننا نخلص منها إلى أن ابن حزم يرى أن التوافق والإشباع الجنسي من أهم المسالك المؤدية إلى الرضا النفسي والمحبة، وهو بهذا يخالف تماما أولئك الذين فرقوا بين الحب والشهوة، ولقد رأى-كما دل كلامه من قبل-أن النفس تمثل الهوى والأمر بالسوء، ولكنه يستعمل كلمة «الحب» في مقام الحاجة الجنسية والرغبة دون أن يقلق على دلالة الكلمة.

تلك إذن حاجات الجسد يسجلها ابن حزم بلا تحرج، يعتبرها صورة من صور الحب أو أشكاله، أو طريقا إليه. بل يسجل حاجات الجسد الشاذة التي تنحرف به عن نداء الطبيعة السوية، فالرابطة هنا قوية بين ابن حزم وكتابات الجاحظ التي اتخذت الواقع-أو جانبا منه-مصدرا أساسيا لتصوير الحب وأفاعيله في النفوس، ولكننا نقول بأن ابن حزم يختلف عن الجاحظ في تناوله لموضوع الحب، لقد كان الجاحظ يأتي على كل ما يريد من أخبار فاحشة وكلمات مكشوفة، ويستغفر الله في ختام الرسالة، أما ابن حزم فإن شخصية الفقيه لم تفارقه في ثنايا كتابه، وقد امتزج فقهها بقدر من الفلسفة يستدعيه الموضوع، ويتمثل ذلك في تصوره لأسباب الحب وأطواره وعلاماته وآفاته. وفي هذا الجانب يقترب ابن حزم من إطار النظرية العامة في الحب العفيف، أو الحب العذري، وقد يكون من الخير أن نتعرف عليه مع من سبقوه إلى اكتشاف معالمها.

وفي هذا الملمح الأخير يتجلى التوازن الثالث بين رعاية الواقع المباشر، وتجاوز هذا الواقع بالتأمل الفلسفي والتحليل النفسي. وبالنسبة للواقع المرحلي الذي عاشه ابن حزم فقد أمده هذا الواقع بأكثر أمثلة كتابه، ولكن

نزعته الفقهية الجدلية، القائمة على تقصي المسائل، وتفتيت الكل إلى أجزائه، وتجميع الأجزاء في رؤية كلية، قد أعانته على تصورات لم تتداول قبله، وقد يشير بعض الباحثين إلى التسلسل المنطقي في عرضه لمادة كتابه، وتناوله للموضوع، كما تتبدى عقليته السيكولوجية في كونه يربط الحب بالزمان، فيرفض القول بإمكان الحب من أول نظرة، ويرى أنها الشهوة وليس الحب، أما الحب المتمكن فيحتاج إلى الزمن الطويل، وملازمة المحب للمحبوب، ومشاركته في تقلبات حالاته(35*). وقد سبق ابن داود إلى معالجة هذا الأمر تحت عناوين مختلفة، عن بداية الحب وأطواره وحالاته، كما عرفنا.

وفي باب: «من أحب صفة لم يستحسن غيرها مما يخالفها»، يشير ابن حزم كيف تتحكم التجربة العاطفية الأولى فيما يعقبها من تجارب، فيخبر عن نفسه أنه أحب في صباه جارية شقراء الشعر، فما استحسن بعدها سوداء الشعر مهما كانت درجة حسنها، ويخبر عن أصدقائه من أحب ذات جيد فيه بعض الرقص، فما استحسن بعدها غيداء أبدا، ومن أحب فتاة قصيرة فما أحب طويلة أبدا، ومن هوى جارية في فمها فوه لطيف، فعاش يتقذر كل فم صغير. وهو بهذه الملاحظة التحليلية الذكية «يكاد ينص على ما اصطلح علماء التحليل النفسي اليوم على تسميته باسم التثبيت، وهو عبارة عن ارتباط المرء في صباه بشخص أو شيء ارتباطا وثيقا، بحيث يدوم هذا الإرتباط حتى بعد انتقاله إلى مرحلة النضج النفسي أو البلوغ العاطفي (36*)».

وهذا التفسير هو الذي دلت عليه التجربة وأكده الطبع في ألف الإنسان وتعلق وجدانه بمشاهداته الأولى التي تصادف نفسا فارغة وقلبا خاليا أو ترتبط الأشياء في لا شعوره بمناسبة قوية لا يسهل التخلص من أثرها. وهناك تفسير آخر يقوم علي تقسيم الرجال في مسلكهم تجاه الحب إلى شخصيات نمطية يشكلها المجتمع، وترتبط عواطفها بنظام الزواج والأسرة، وهذه الشخصيات تهتم بالاستقرار والاستمرار، وشخصيات أخرى شعارها ال «دونجوان» في توتر حبه وتوهجه وتنقله الدائم، فهما نقيضان في الطباع، ولكن قد تتوق الشخصية الدونجوانية إلى نوع من الوفاء والاستقرار، تظن ذلك سيجلب لها الراحة والخلاص، وهنا يحدث نوع من الاحتيال إذ يعشق

الدونجوان عددا من النساء تمثل كل واحدة منهن نسخة عن سابقتها، وكأنه بذلك قد حقق الوفاء للصفة المشتركة فيهن جميعا واستمر-مع هذا- في تنقله، ومن هذا القبيل قول الشاعر:

نقل فؤادك حيث شئت من الهوى

ما الحب إلا للحبيب الأول[*37]

والتعليل النفسي عندنا أصدق، لأنه يتصف بالشمول، وقد يصح هذا القول الآخر في حالات معينة من العشق، وليس في كل حالات العشق، أما التثبيت فهو في العشق وغيره، وكلنا نلحظه في ميولنا في اختيار ألوان الثياب، وأنواع الطعام فضلا عن العلاقات الإنسانية كاختيار الأصدقاء، وما إلى ذلك مما ينشأ عليه المرء ويتعلق به من قديم. ومهما يكن من أمر التفسير فإن ملاحظة صاحب الطوق صحيحة.

وقد قدم ابن حزم من خلال ما روى من أخبار، عددا وافرا من الأنماط البشرية والأمراض النفسية، في عبارات وصفية صادقة وموجزة، فهذا رجل منتبذ ناحية، يتكشف-في رأي الخبير-عن عاشق، وليس بمريب ؛ «لبهت مفرط ظاهر على وجهه فقط دون سائر حركاته». وهذا الشاعر الرمادي (يوسف بن هارون) يرى جارية فيعلق بها قلبه من أول نظرة (يروي ابن حزم خبره رغم رفضه القاطع للحب من أول نظرة) ويجري بينهما الحديث هامسا حييا عذبا، وتمنحه اسمها ووعدها بلقائه في نفس المكان والساعة كل جمعة، وتمضي، ثم لا يقع لها على أثر، فتأخذ بمجامع قلبه، «وهي خلوة التي يتغزل بها في أشعاره». فهل صادفها الرمادي حقا، أو هو حلم من أحلام اليقظة ؟!، وهذا صاحب القطوب الدائم «ولا سيما مع النساء» يكرهنه لقلة حلاوة شمائله، فما أن يحدث اللقاء حتى يتحولن إلى الضد، و يبقى صاحبنا على حاله !!، وهذا مقدم بن الأصفر أيام حداثته، يعشق فتى، فيهجر الصلاة في مسجد منطقته، ويسعى إلى منطقة أخرى في الليل حتى يأخذه الحرس أكثر من مرة، وحتى يضربه الفتى المعشوق. وهذه امرأة جليلة، وعلى جلالها وحفظها لكلام الله تتستر على العشاق، وتأمل لو استطاعت أن يكتمل اللقاء برعايتها ومالها، «وأشنع ما يكون الرقيب إذا كان ممن امتحن بالعشق قديما، ودهى به، وطالت مدته فيه، ثم عرى عنه بعد إحكامه لمعانيه، فكان راغبا في صيانة من رقب عليه، فتبارك

الله أي رقبة تأتي منه، وأي بلاء مصبوب يحل على أهل الهوى من جهته»، فهذا المحب المفلس هو اكثر العشاق ضراوة حين يتحول إلى حارس للأخلاق.

وهذه بنت زكريا بن يحيى المعروف بابن برطال، كانت متزوجة بيحيى بن محمد، «فعاجلته المنية وهما في أغض عيشهما، وأنضر سرورهما، فبلغ من أسفها عليه أن باتت معه في دثار واحد ليلة مات، وجعلته آخر العهد به وبوصله، ثم لم يفارقها الأسف بعده إلى حين موتها». فانظر كيف ربط ابن حزم بين العمر الغض والسعادة النضرة، وبين الحزن الفاجع والموت، ربط النتيجة بالمقدمة، وغير ذلك عشرات، بل مئات من اللفتات الذكية العابرة، والشخصيات الحية التي تمور بحرارة الحياة والتهاب العاطفة والرغبة في المتعة، مما يمكن أن يصنع في النهاية سلسلة متدرجة من الطباع ومناحي السلوك والتصورات الأخلاقية، تستوفي الأنماط البشرية في أغلب أحوالها، وبخاصة فيما يتعلق بهذه العاطفة: عاطفة الحب.

وفي ختام هذه الرحلة القصيرة مع ابن حزم، يمكننا أن نجمل نظرته للحب، بشكل يوضح الفرق بين رأيه، وآراء سابقيه تجاهها: ليس الحب عنده فكرة تأملية ورياضة روحية، وليس صفة يتحلى بها الظريف بقصد استكمال شخصيته الاجتماعية والإعلان عن كياسته ورهافة ذوقه. الحب عند ابن حزم تجربة شخصية مباشرة، شديدة الخصوصية، تنهض بين طرفين هما الرجل والمرأة، وتستكمل نفسها بتمام لقائهما جسديا. ولهذا لا يتجاهل شخص المحبوب بدعوى أنه لا اختيار له ولا إرادة في كونه قد صار محبوبا، فالحب معاناة شخصين ولا يصح إطلاق الوصف إذا كان من طرف واحد، ومن ثم فإنه ليس حقيقة ذهنية تتحقق بتوجه إرادة المحب وإخلاصه الفكر منقطعا عن تجاوب المحبوب أو عدمه، إن المعاناة تعني أن حقيقة الحب «توجد»، ولأنها توجد فإنها «تتغير»، و«تتحول» فيصير الحب فتورا، وأحيانا كراهية !! ولأن الحب توجه إنساني وليس حقيقة مطلقة فإنه يتأثر بظروف المحب، وظروف المحبوب، وما يكتنفهما من مؤثرات الزمان والمكان. ومع الإقرار بذاتية التجربة في الحب، فإن هذه التجربة تصير شيئا جديدا يتجاوز حاصل جمع مفرداتها: (المحب والمحبوب والعاطفة الناشبة بينهما) فتكتسب قدرا من الاستقلال حتى عن أطرافها الثلاثة، بمعنى أنها قد تسوق-بقوة منطقها الخاص، أو لنقل: قانونها الخاص-قد تسوق الرجل

والمرأة إلى ما لم يكونا يقصدان إليه قصدا متعمدا. وليست الصلة الجنسية شيئا منحطا أو دنيئا، إنها تعبير عن شعور، ولهذا تترك أثرا روحيا في الإنسان مع أنها تعبير جسدي في الظاهر، وهذا يعني أن التوافق تام بين الروح والجسد، وأن رغبة أحدهما تستكمل بتحقيق رغبة الآخر.

الحواشي

(*1) الإمتاع والمؤانسة ج 3 ص 105 , 106 .

(*2) تزيين الأسواق في أخبار العشاق ص 140 , 141، وقد سبق ابن الجوزي فضن على الشاعر «كثير» بصفة العذرية، لأن عزة-كما جاء في أخباره-قد تنكرت له فغازلها على أنها امرأة أخرى. انظر ذم الهوى ص 444 وما بعدها . (*3) الأغاني ج 9 ص 183 , (*4) تزيين الأسواق في أخبار العشاق ص 142 وتأمل وقوف الأب في الشمس لإكراهه على الطلاق، وفي مراحل الإسلام الأولى وقف بعض الآباء في الشمس لإكراه أبنائهم على العودة إلى الوثنية. أما انهتاز فرصة السكر فهو ما يوافق المجتمع الجاهلي !!

(*5) أخبار النساء ص 148 , (*6) أشعار النساء ص 104 , 105 وانظر الهامش أيضا، وانظر: كتاب القيان ص 151 , (*7) انظر مثلا: أخبار النساء ص 149، والعقد الفريد ج 6 ص 91، وسياق الخبر يدل على أن فاطمة أقسمت إن هي تزوجت من قصده زوجها أن تتصدق بكل ما تملك، وتعتق من لديها من عبيد أو إماء، وقد عوضها الزوج الجديد عن ذلك كله، وانظر القصة أيضا في ذم الهوى ص 648.

(*8) أخبار النساء ص 149 , 150 .

(*9) الأغاني ج 11 ص 176 وما بعدها . (*10) رسالة: مفاخرة الجواري والغلمان ص 129 .

(*11) جاء في لسان العرب: ذلغ الرجل ذلغا: تشققت شفتاه، ورجل أذلغ: غليظ الشفة، وبنو الأذلغ: حي من عامر. انظر لسان العرب-مادة: ذلغ. (*12) أخبار النساء ص 158- 161 , (*13) كتاب القيان-146 , 147 , (*14) الحيوان ج 3 ص 167 والمثل عن حمامة أنثى تأبت طويلا على أفراخها وأحفادها وعاشت لذكر واحد، ثم خضعت حين قام أحد الخدم بترحيل الذكر، فقاومت شهرا، ثم سكنت. (*15) كتاب القيان-ص 157 , (*16) السابق ص 158 , (*17) الحيوان ج 1 ص 106- 111 , (*18) الحيوان ج 5 ص 218 , (*19) الحيوان ج 7 ص 28 , 29 , (*20) الحيوان ج 3 ص 165 , 166 .

(*21) الحيوان ج 3 ص 166 , 167 , (*22) الحيوان ج 3 ص 533 , 534 .

(*23) كتاب القيان-ص 165- وهذا يشبه ما نشاهد في أيامنا من زواج بعض الأثرياء «بنجوم» السينما لفترات قصيرة، ولم يكن الزواج قابلا-من الأصل-للاستمرار !! (*24) كتاب القيان ص 170 .

(*25) كتاب القيان ص 174 , 175 , (*26) كتاب القبان ص 176 , (*27) كتاب القيان ص 180 .

(*28) مفاخرة الجواري والغلمان ص 92.

(*29) مفاخرة الجواري والغلمان ص 104 , (*30) وقد ظهر أثر كتابات الجاحظ واضحا فيما تلاه من عصور، فنقل عنه صاحب «منازه الأحباب ومنازل الألباب» وعقد صاحب «رشد اللبيب» بابا في المفاخرة بين الجواري والغلمان. انظر المخطوطتين.

(*31) دراسات عن ابن حزم وكتابه طوق الحمامة-ص 298.

(*32) هناك استثناء طفيف لا يخل بهذا الملمح العام، في إشارته إلى نزار بن معد صاحب مصر

وبعض فقهاء المدينة (ص 20 , 21) وانظر المرجع السابق ص: 25 ونضيف إليه إشارة ابن حزم إلى ما كان بين أبي نواس والأمين، الذي يدعوه: محمد بن زبيدة والنظام رأس المعتزلة وغيرهما، انظر الطوق ص 63 , 170 وهذا مما لا يختص بالنساء.

(*33) دراسات عن ابن حزم وكتابه طوق الحمامة-ص 258.

(*34) رسالة في العشق والنساء ص 166.

(*35) ابن حزم الأندلسي ص 240 وما بعدها.

(*36) ابن حزم الأندلسي ص 245 والمرجع المبين بهامشها. (*37) في الحب والحب العذري ص 60-62.

5 الحب: من البداية إلى النهاية

القول في المشاكلة:

إن محاولة اكتشاف نظرية للحب عند العرب ستقودنا إلى نقطة لا محيص عنها، وهي ما يمكن أن يعتبر سببا بعيدا أو عميقا للحب، فليس الحب علاقة سلوكية عملية مؤقتة، أو موجهة يلعب العمد فيها دورا أساسيا. إن جانبا لا يمكن تعليله بسهولة يؤدي إلى نتائج مؤثرة، وهو صعب التعليل لأنه صعب الانضباط، ليس من المستطاع رصده أو مراقبته. فلماذا اختار هذا الرجل هذه المرأة بالذات ؟ أو: لماذا استجابت عواطف هذه المرأة له دون غيره ممن يفضلونه جاها أو جمالا أو ثروة أو علما أو شبابا؟ والبحث عن جواب لهذا التساؤل، وتحديد هذا الجواب يعني تحديد نقطة الانطلاق في التصور العربي الإسلامي لعاطفة الحب، وفرق كبير بين من يعتمد أن الحب قدر يستعصى على الفهم، ومن يؤمن بأنه تجاوب روحي بين أشباه، ومن يرى أنه ثمرة مباشرة للإعجاب بالجمال، أو الجسد بشكل خاص. وقد يؤمن المحب، كما يؤمن الباحث في الحب، بأن السبب ماثل في كل ذلك وليس في

بعضه، وهذا مما يضيف صعوبة في اكتشاف «مركز التأثير» في هذه الأسباب المتداخلة، وبخاصة أن القدماء لجؤوا إلى بعض الاقتباسات والتصورات التي لا تعين على القول بنضوج فكرتهم عن سبب الحب. وفي أكثر من مكان يتتابع الاستشهاد بقول الرسول عليه السلام: (الأرواح جنود مجندة، ما تعارف منها ائتلف، وما تناكر منا اختلف) وما روى عن أبقراط حين وصف له رجل من أهل النقصان يحبه، فاغتم لذلك وقال: ما أحبني إلا وقد وافقته في بعض أخلاقه !!. وليس حديث الرسول-حين نتأمل دلالته الدقيقة-مما تدل عليه عبارة أبقراط، ولا يستدعها، كما أن عبارة أبو قراط ليست صحيحة من الوجهة العلمية.

إن الحديث الشريف يحدد التعارف والتناكر، وصيغ التفاعل كالتخاطب والتشارك والتقاتل، تدل بتركيبها على تعدد الأطراف القائمة بالفعل، ولا يتصور وجود تخاطب أو تشارك أو تقاتل في حال انفراد الشخص، والخلاصة أن الروح تعرف ذاتها في روح أو أرواح أخرى تشاركها صفاتها فتكون الألفة، فإذا أحست بالغرابة والغربة كان الإنكار ومن ثم الاختلاف. وتدل صياغة الفعل (تعارف-تناكر) على تبادل مشاعر التوافق أو عدمه من الطرفين أو الأطراف، وليس من طرف واحد. والأمر في حالة أبو قراط يختلف كثيرا، وإعجاب رجل من أهل النقص برجل من أهل الكمال لا يعني أن الأخير يوافق الأول في بعض صفاته. وبالمنطق المرتب الذي اعتمد عليه الحديث النبوي، كان يمكن تصور ذلك فيما لو بادله أبو قراط إعجابا بإعجاب، حينئذ يكون الائتلاف الذي يحتاج إلى تفسير يشع على الطرفين معا، أما إعجاب رجل بآخر فإن هذا لا يعني التوافق في الصفات حتما، فقد يعجب الجبان بشجاعة الشجاع ولكن لا طاقة له على أن يكون مثله، وكما يعجب المندفع الحاد الأعصاب بحلم الحليم ولكنه لا يملك أن يكون مثله وإن عانى في رياضة نفسه، وهذا يعني في النهاية أن الإعجاب كما يمكن أن يكون صادرا عن تشابه إيجابي فإنه يمكن أن يكون مبعثه النقص والإحساس بقيمة هذه الصفة الناقصة، ولم يكن للحكيم اليوناني أن يغتم خوفا على نفسه أن يلحقها النقص، فلا نشك في أن آلافا من عامة اليونانيين قد أحبوه لحكته وطبه، دون أن يشاركهم في ألوان نقصهم. وسنرى أن القول بالتعارف والتناكر هو أساس نظرية الحب عند العرب. ولكن: لماذا

يتم هذا التعارف أو لا يتم ؟!

وقد رأينا من قبل كيف فتح صاحب الزهرة كل الأبواب، ولم يغلق منها شيئًا، وترك باب الحوار على مصراعيه حول ما أثار من قضايا. وبالنسبة لأسباب الحب فقد أشار إلى ما دعوناه التعليل الميتافيزيقي حين استعار أسطورة إغريقية عن المخلوق المدور الشكل (إيروس Eros)، كما أشار إلى تأثير النجوم، وتأثير الغدد ونشاط المخيلة أمام مثير معين. وكل هذه التعليلات مقتبسة عن فلاسفة وأطباء يونان، على أن ابن داود اهتم بالتعليل الأول فأتبعه بأبيات من الشعر الجاهلي والأموي، وبالحديث النبوي السابق، مما يعني أن المعنى المجرد للأسطورة له ركائز سابقة وأساسية في الوجدان العربي، ثم في العقيدة الإسلامية، كانت معروفة قبل عصر الترجمة عن اليونان، ثم زاد الأمر تفصيلا مع ترادف الدراسات، ونمو الملاحظة والتجربة بالنسبة للواقع المشاهد في حالات الحب. إن الحديث الشريف يحدد «الأرواح»، وكذلك فعل الشاعر في قوله:

تعلق روحي روحها قبل خلقنا

ومن بعد ما كنا نطافا وفي المهد

فهل يعني هذا استبعاد «الصورة» تماما في قضية الحب ؟ إن ذكر سبب لا يدل على أنه السبب الوحيد، بل قد يكون السبب الجوهري، أو السبب الأعمق غورا، ولكنه يحتاج إلى مسالك تقود إليه قد تكون «الصورة» من بينها، أو هي بدايتها. ومهما يكن من أمر فقد أطلق ابن داود كافة الاحتمالات الغيبية والواقعية والمحتملة، وترك النتيجة معلقة، وقد أخضعت كل هذه الاحتمالات لمناقشة مستمرة بدأها ابن حزم، وجدير بنا أن نذكر أن نقطة الجذب القوية كانت ماثلة في أسطورة الايروس، التي تمخض الحوار حولها عن مصطلح جديد هو «المشاكلة»، أما بقية التعليلات فإنها لم تحظ بمثل تلك العناية، وابن حزم يناقش هذا القول تحت عنوان: «الكلام في ماهية الحب»، وليس: سبب الحب أو علته، ولهذا سيلتوي بدلالة ما ردده ابن داود. يقول ابن حزم:

«وقد اختلف الناس في ماهيته وقالوا وأطالوا، والذي أذهب إليه أنه اتصال بين أجزاء النفوس المقسومة في هذه الخليقة في أصل عنصرها الرفيع، لا على ما حكاه محمد بن داود رحمه الله عن بعض أهل الفلسفة:

الأرواح أكر مقسومة، لكن على سبيل مناسبة قواها في مقر عالمها العلوي، ومجاورتها في هيئة تركيبها.

وقد علمنا أن سر التمازج والتباين في المخلوقات إنما هو الاتصال والانفصال، والشكل دأبا يستدعي شكله، والمثل إلى مثله ساكن، وللمجانسة عمل محسوس، وتأثير مشاهد، والتنافر في الأضداد، والموافقة في الأنداد، والنزاع[*1] فيما تشابه موجود فيما بيننا، فكيف بالنفس وعالمها العالم الصافي الخفيف، وجوهرها الجوهر الصعاد المعتدل، وسنخها المهيأ لقبول الاتفاق والميل والتوق والانحراف والشهوة والنفار. كل ذلك معلوم بالفطرة في أحوال تصرف الإنسان فيسكن إليها، والله عز وجل يقول: (هو الذي خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها ليسكن إليها) فجعل علة السكون أنها منه[*2]».

والحق أن ما رفضه ابن حزم من اقتباس ابن داود عن بعض المتفلسفين، عاد فأخذ به وأقام عليه فكرته، كل ما هنالك أنه فسر كلام ابن داود تفسيرا ماديا مباشرا فسماه «الأكر المقسومة»، ولم يتكلم ابن داود عن أكر مقسومة، بل تحدث عن الروح المدورة الشكل، على هيئة الكرة[*3]، والتشبيه المادي للتقريب فحسب ؛ فلم يكن الظاهرية ممن قال بالتصور المادي للروح أو النفس[*4]، وتجريد الأسطورة ينتهي إلى القول بتكامل الأنوثة والذكورة وحاجة كل منهما إلى الآخر ليشعر بهذا الاكتمال، وهو ما أخذ به ابن حزم، وبه فسر الآية الكريمة، ولكن ابن داود أسرف على نفسه وتوغل في التفصيل حين ظن أن دلالة الأسطورة خاصة لكل فرد وليست عامة في تفسير التجاذب الغريزي بين الذكر والأنثى، فصياغته للعبارة تدل على اعتقاده بأن كل رجل هو النصف المكمل للمرأة التي أحب على الخصوص. ومع هذا فقد تجاوز ابن داود أسطورة الروح المدورة الشكل التي التوى بدلالتها العامة إلى المستوى الخاص برجل وامرأة محددين، وراح يردد أقوالا لها طابع الشمول[*5]، وهي ذاتها الأقوال التي رددها ابن حزم من بعده، فابن داود هو أول من استشهد في هذا المقام-مقام الحب والعشق-بحديث (الأرواح جنود مجندة...) وعلل به التآلف والتنافر، هذا فضلا عن أنه أشار في مكان آخر إلى أن بداية العلاقة بين المتحابين إنما تتم «بالمشاكلة الطبيعية[*6]»، والمشاكلة تعني الموافقة[*7]، فدلالتها نفسية أكثر منها عضوية تدل على

التشابه أو المثل، والموافقة بمعنى المشاكلة تكون في الطريقة والناحية والمذهب والخليقة.

وجدير بالذكر أن قضية أصل الحب أو تعليله قد تنفست في الدراسات التالية لابن حزم من خلال القول بالمشاكلة، وأهملت تماما حكاية الروح المدورة الشكل، أو الأكر المقسومة على حد تعبير ابن حزم، لوضوح تكوينها الأسطوري ومخالفتها للعقيدة الإسلامية في الروح وخلق الإنسان، حين تعرف الأسطورة بسياقها التام أو تفسر بشكل حرفي لا يكتفي بالمغزى المجرد. وقد رفض ابن حزم فكرة ابن داود عن الروح المدورة، وأخذ عنه القول بالمشاكلة الطبيعية، بل ردد نفس المصطلح، دون أن يشير إلى أنه مسبوق إليه. يقول في مجال رفضه لافتراض طرحه ونقضه وهو أن يكون حسن الصورة سببا للحب: «ومن الدليل على هذا أيضا أنك لا تجد اثنين يتحابان إلا وبينهما مشاكلة، واتفاق الصفات الطبيعية، لا بد من هذا وإن قل، وكلما كثرت الأشباه زادت المجانسة[*8]». ويضع ابن حزم هنا تحفظا طريفا، سيتحول إلى إشكال فلسفي فقهي نجد أكثر من اجتهاد في الرد عليه. أما التحفظ فهو ما يشاهد من إعجاب عام بالجمال، فالمرأة الجميلة محبوبة غالبا، والمرأة القبيحة ليست تساويها حظا، فتفسير المحبة بالاتصال بين النفوس المتشاكلة أو المتوافقة، وإهمال الجمال الحسي، أي جمال الجسم، قد يصطدم بالمشاهد، وهنا يسارع ابن حزم بتقديم تفسير يرجع إلى النفس أيضا:

«وأما العلة التي توقع الحب أبدا في أكثر الأمر على الصورة الحسنة، فالظاهر أن النفس حسنة تولع بكل شيء حسن، وتميل إلى التصاوير المتقنة، فهي إذا رأت بعضها تثبتت فيه، فإن ميزت وراءها شيئا من أشكالها اتصلت وصحت المحبة الحقيقية، وإن لم تميز وراءها شيئا من أشكالها لم يتجاوز حبها الصورة، وذلك هو الشهوة، وأن للصورة لتوصيلا عجيبا بين أجزاء النفوس النائية[*9]».

هذا هو التحفظ، وبالتفرقة بين الحب والشهوة يبقى مبدأ المشاكلة الطبيعية صحيحا، وهنا تصبح الصورة-أو الشكل-مجرد موصل بين أجزاء النفوس، وتنتهي طاقتها أو قدرتها عند حد التوصيل، وعقب ذلك إما أن تكتشف النفس أن وراء الجمال ما يشاكلها فتتعلق به، وإما أن تكتشف ما

يخالفها فتتصرف عنه، فإن أبت إلا التعلق به رغم هذه المخالفة، فإن الاشتهاء الجسدي دافعها وغايتها، وليس الحب بمعناه الرفيع.

أما الإشكال الذي ترتب على ذلك، أو تحور عنه، فإنه يعتمد على المشاهدة أيضا، وهو أننا كثيرا ما نجد محبا غير محبوب، يحبها ولا تحبه، أو تحبه ولا يحبها، أو يحبها أكثر مما تحبه، أو العكس أيضا، والمفترض أن المشاكلة توافق بين طرفين، فكيف يمكن تفسير ذلك بما لا ينقض أصل مبدأ التجاذب والتوافق المشترك على قدر من ا لمساواة ؟ يطرح ابن حزم التساؤل ويجيب عنه:

«فإن قال قائل: لو كان هذا كذلك لكانت المحبة بينهما مستوية، إذ الجزءان مشتركان في الاتصال وحظهما واحد. فالجواب عن ذلك أن نقول: هذه لعمري معارضة صحيحة، ولكن نفس الذي لا يحب من يحبه مكتنفة الجهات ببعض الأعراض الساترة، والحجب المحيطة بها من الطبائع الأرضية، فلم تحس بالجزء الذي كان متصلا بها قبل حلولها حيث هي، ولو تخلصت لاستويا في الاتصال والمحبة. ونفس المحب متخلصة عالمة بمكان ما كان يشركها في المجاورة، طالبة له، قاصدة إليه، باحثة عنه، مشتهية لملاقاته، جاذبة له لو أمكنها، كالمغنطيس والحديد.. . وكالنار في الحجر، لا تبرز على قوة النار في الاتصال والاستدعاء لأجزائها حيث كانت إلا بعد القدح، ومجاورة الجرمين بضغطهما واصطكاكهما، وإلا فهي كامنة في حجرها لا تبدو ولا تظهر[*10]».

ومع طرافة المثل الذي ضربه ابن حزم، وصحة القول من حيث المبدأ أن بعض النفوس تكون مشغولة ببعض الأعراض، فيقوم ساتر زائف بينها وبين جوهرها الأصيل، ومن ثم لا تكتشف مسارها الصحيح إلا بعد مجاهدة-إن استطاعت-فإن ابن حزم اعتبر المحب دائما هو الذي عرف مشاكله الطبيعي، وحمل الخطأ على الآخر أي المحبوب، ولم يخطر له أنه من الجائز أن تكون الطبائع الأرضية قد داخلت المحب أصلا، ولهذا لم يتوافق معه محبوبه !! ولعل مصدر هذا التصور أن مراتب الحب ترتبط أساسا بالمحب وليس بالمحبوب، وحينئذ فإن صفاء موقفه مفترض أصلا، وإلا ما استحق أن يوصف بصفة المحب.

وتصل قضية «المشاكلة» إلى ابن الجوزي-صاحب ذم الهوى-فتدخل بتوسع

فيما يرويه من حور حول أسباب العشق، وإذ يغيب رأي المؤلف فإن توارد الروايات على المعنى، تحت عنوان: «ذكر كلام الإسلاميين في ذلك»، أي في ماهية العشق وحقيقته، يرينا كيف صار القول بالمشاكلة وجها إسلاميا مقبولا لفكرة الروح المقسومة في جسدين، وهو قول تؤيده الدراسات السيكولوجية إلى حد بعيد. وقد ألقى المأمون سؤالا على جلسائه عن ماهية العشق. فقال يحيى بن أكثم: هو سوانح تسنح للمرء، فيهم بها قلبه، وتؤثرها نفسه. ولم يوافق ثمامة(*11) على هذا التعريف الغامض فقال: يا يحيى أنت في مسائل الفقه أبصر منك بهذا، ونحن بهذا أحذق منك.

قال المأمون: فهات ما عندك.

فقال ثمامة: يا أمير المؤمنين، إذا امتزجت جواهر النفوس بوصل المشاكلة نتجت لمح نور ساطح تستضيء به بواصر العقل، ويتصور من ذلك اللمح نور خاص بالنفس متصل بجواهرها يسمى عشقا.

فقال له المأمون: هذا وأبيك الجواب (*12).

بل تظهر «المشاكلة»، في حوار سابق، طرفاه الرشيد والأصمعي، إذ قال الخليفة: فكرت في العشق مم هو، فلم أقف عليه، فصفه لي حتى أخاله جسما مجسما.

فقال الأصمعي: إذا تقادحت الأخلاق المتشاكلة، وتمازجت الأرواح المتشابهة، ألهبت لمح نور ساطع، يستضيء به العقل وتهتز لإشراقه طباع الحياة، ويتصور من ذلك النور خلق خاص بالنفس متصل بجوهرتها يسمى العشق (*13).

وتختلط الأوراق في يد ابن الجوزي على نحو فريد، يذكرنا بتلك التعليلات المتداخلة التي لجأ إليها ابن داود من قبل، بل تمزج أسطورة الروح المقسومة بقول ابن حزم بالاتصال والانفصال بين النفوس، ولا ينسى أن ينسب القول لبعض الحكماء-على الإطلاق-ولعله قرأ اعتراض ابن حزم على صاحب الزهرة فتهرب من المواجهة، وجمع بين القولين، وترك لنا الخيار. يقول:

«وقد ذكر بعض الحكماء أنه لا يقع العشق إلا لمجانس، وأنه يضعف ويقوى على قدر التشاكل، واستدل بقول النبي صلى الله عليه وسلم: (الأرواح جنود مجندة، فما تعارف منها ائتلف، وما تناكر منها اختلف). قال: وقد كانت الأرواح موجودة قبل الأجسام، فمال الجنس إلى الجنس، فلما افترقت

في الأجساد بقى في كل نفس حب ما كان مقاربا لها، فإذا شاهدت النفس من نفس نوع موافقة مالت إليها، ظانة أنها هي التي كانت قرينتها، فإن كان التشاكل في المعاني كانت صداقة ومودة، وإن كان في معنى يتعلق بالصورة كان عشقا، وإنما يوجد الملل والإعراض في بعض الناس لأن التجربة أبانت ارتفاع المجانسة والمناسبة.. .[*14]».

فهذا القول المنسوب إلى بعض الحكماء يعيد ما سبق نسبته إلى ابن حزم، حتى التفرقة بين المحبة والشهوة-وإن يكن قد وضع العشق مكانها-اعتمادا على التفرقة بين النفس والجسد، أو الصورة والمادة، وكذلك محاولة الإجابة على: لماذا لا يتساوى المحب والمحبوب في درجة المحبة، أو يحب من لا يحبه أصلا؟ ويكاد ابن الجوزي أن يلمس الجواب مرة أخرى بطريقة مختلفة لعلها أقرب إلى واقع التجربة المشاهدة، والاعتراف بأثر الألف، واكتشاف التوافق-أو المشاكلة-أو عدمه من خلال المعايشة والتجريب عن كثب ؛ فقد يتعرض الإنسان لأسباب العشق فيعشق، فإنه قد يرى الشخص فلا توجب رؤيته محبته فيديم النظر والمخالطة، فيقع فيما لم يكن في حسابه، كما قال الشاعر:

تولع بالعشق حتى عشق
فلما استقل به لم يطق
رأى لجة ظنها موجة
فلما تمكن منها غرق

وفي الناس من توجب له الرؤية نوع محبة، فيعرض عن المحبوب فيزول ذلك، فإن داوم النظر نمت، كالجنة إذا زرعت، فإنها إن أهملت يبست، وإن سقيت نمت[*15]. فهنا إشارة واضحة إلى مفعول الإلف والعادة وتكرار المشاهدة وتسلط الفكرة الواحدة واحتضان الشعور الواحد دون اختباره، ولعل هذا يفسر لماذا كانت قصص العشق كثيرة بين أبناء العمومة في الزمن القديم، ولماذا تأخذ تجربة حب «بنت الجيران» مكانا واضحا في موقع «الحب الأول» لكثيرين في هذا العصر.

ويكتب ابن القيم بابا سخيا أكثر تركيزا وتفصيلا «في دواعي المحبة ومتعلقها» فيورد كافة الأقوال السابقة، ويناقشها، ويرفضها، و يضع البديل الذي يرتضيه العقل والشرع. في البداية يفرق ابن القيم بين داع يقوم

بالمحب، وداع يقوم بالمحبوب، وداعي المحب قد يراد به الشعور الذي تتبعه الإرادة والميل، أما الداعي القائم بالمحبوب فقد يراد به السبب الذي لأجله وجدت المحبة وتعلقت به، فما يخص المحبوب هو وصفه وجماله، وما يخص المحب هو شعوره بهذا الجمال، ومن ثم تتأكد العلاقة والملاءمة بين المحب والمحبوب. «فمتى كان المحبوب في غاية الجمال، وشعور المحب بجماله أتم شعور، والمناسبة التي بين الروحين قوية، فذلك الحب اللازم الدائم، وقد يكون الجمال في نفسه ناقصا، لكن هو في عين المحب كامل، فتكون قوة محبته بحسب ذلك الجمال عنده.[*16]» ويستشهد ابن القيم بحديث نبوي: «إذا أراد أحدكم خطبة امرأة فلينظر إلى ما يدعوه إلى نكاحها فإنه أحرى أن يؤدم بينهما»، والمفارقة الجديرة بالتأمل أنه يرى أن الحديث قد دعا الخاطب إلى مشاهدة حسن وجمال المخطوبة، أي شكلها المادي، وجعل الارتياح إلى هذا الشكل سبيلا إلى المحبة، والمفارقة أنه يربط الارتياح إلى الشكل بالتوافق الروحي ؛ «فإن التناسب الذي بين الأرواح من أقوى أسباب المحبة». وتظهر «المشاكلة» حين يعرض لدرجة المحبة ومناسبتها، فالتناسب الأصلي هو اتفاق أخلاق وتشاكل أرواح وشوق كل نفس إلى مشاكلها «فإن شبه الشيء ينجذب إليه بالطبع، فتكون الروحان متشاكلتين في أصل الخلقة، فتنجذب كل منهما إلى الأخرى بالطبع»، وقد يكون التناسب عارضا-وليس أصليا-بسبب المجاورة أو الاشتراك في أمر من الأمور، فإذا كانت المحبة بسبب المشاكلة-أي أصلية-ثبتت وتمكنت ولم يزلها إلا مانع أقوى من السبب، وإذا كانت محبة لغرض-أي عرضية، فإنها تزول مع انقضائه.

ويصل ابن القيم بالمشاكلة إلى الذروة، حين يجعل من ذات المحب والمحبوب شيئا واحدا هو المحب نفسه، أما الحب-بهذا التصور «فحقيقته أنه مرآة يبصر فيها المحب طباعه ورقته في صورة محبوبه، ففي الحقيقة لم يحب إلا نفسه وطباعه ومشاكله [*17]» فهذا هو الحب الصادر عن مناسبة أصلية، أي موافقة في أصل الخلقة، أما الحب الصادر عن مناسبة عارضة كالمجاورة أو الاشتراك في أمر من الأمور فإنه محكوم بظروفه الطارئة، ولا يرقى إلى هذه الدرجة من توحد الشعور. وإذ يذكر الإشكال الذي أوردناه سابقا عن عدم اطراد التناسب والتوافق بين المحب والمحبوب، يورد جواب ابن حزم أن العشق اتصال بين أجزاء النفوس المقسومة[*18]، ثم يورد ما سبق إليه ابن

داود عن الأرواح المقسومة، و يوافق ابن حزم، و يرفض ما نقله ابن داود، الذي لم يصرح باسمه. يقول:

«وهذا الجواب مبني على الأصل الفاسد الذي أصله هؤلاء أن الأرواح موجودة قبل الأجساد، وأنها كانت متعارفة متجاورة هناك، تتلاقى وتتعارف. وهذا خطأ.

بل الصحيح الذي دل عليه الشرع والعقل أن الأرواح مخلوقة مع الأجساد، وأن الملك الموكل بنفخ الروح في الجسد ينفخ فيه الروح إذا مضى على النطفة أربعة أشهر ودخلت في الخامس، وذلك أول حدوث الروح فيه. ومن قال إنها مخلوقة قبل ذلك فقد غلط، وأقبح منه قول من قال: إنها قديمة، أو توقف في ذلك[*19]».

ومن هذا نعلم أن ابن القيم حين يعلل المناسبة الأصلية بأنها تكون بين الروحين المتشاكلتين في أصل الخلقة، فإنه يشير إلى ما فطرت عليه الروح كما خلقها الله، دون أن تتضمن الإشارة إلى «أصل الخلقة» أي دلالة زمنية، تعني الوجود السابق للأجسام.

وفي ختام هذه الفقرة نذكر أن القول بالمشاكلة سببا بعيدا أو قريبا للحب يبقى اجتهادا عربيا أصيلا صائبا، له ما يؤيده من آيات القرآن الكريم وحديث الرسول، وله ما يصوبه من النظريات النفسية والمشاهدات الواقعية. وإن احتاج إلى مزيد من التوضيح والتفصيل، فقد تكون الموافقة عن تشابه في الطباع أو الشكل، وقد تكون عن تضاد في بعض الطباع أو اللون أو الشكل، وهذا أمر لا يمكن حسابه بدقة، لأنه لا ينفرد بإيجاد الأثر الجذاب الذي يحدثه المحب في المحبوب أو العكس. إن هناك سلسلة من الدوافع والعوامل المركبة، تتبادل الحركة بين المحب والمحبوب، فيتداخل الصوت والصدى، ويمتزج الواقع بالمتخيل، لتتولد هذه العاطفة، عاطفة الحب، التي يصفها الأصمعي في اقتباس سابق بأنها مثل لمح نور ساطع، يستضيء به العقل وتهتز لإشراقه طباع الحياة. فتأمل معي الجمع العجيب بين استضاءة العقل وإشراقة طباع الحياة !! وتوقف بصفة خاصة عند «طباع» الحياة، وكيف زاد عقل الحياة نورا بالحب، وكيف أشرقت طباع الحياة بالحب، أي استكملت معناها، واستوفت طبيعتها، فأعطت أبهى ما فيها وأشده فتنة وانسجاما مع فطرتها.

مصطلحات الحب:

اهتمت الدراسات العربية بالكلمات ذات الطابع الوصفي، التي تدل على حالة أو درجة من حالات الحب ودرجاته، وراح بعض تلك الدراسات يتقصى الدلالة المعجمية، ويحاول جاهدا أن يربط بينها وبين الدلالة الاصطلاحية التي اكتسبتها الكلمة من دورانها مع قرائن ملازمة واستعمالها استعمالا خاصا. وهذا سلوك لغوي مشروع دون أن نقول بحتمية التلازم بين المعنى العام والجذر الأساسي للكلمة، فلا شك أن الدلالات المعجمية لكلمة ما، هي في ذاتها تاريخ لهذه الكلمة، وكشف عن أطوارها وتقلباتها، وليس بمستبعد أن نلمح في هذه الأطوار والتقلبات معاني مشتركة أو متأثرة، بل إن هذا كثيرا ما يحدث، كما أنه ليس بعجيب مطلقا أن تتعدد هذه الكلمات الاصطلاحية عن حالات الحب ودرجاته ما دمنا إزاء عاطفة خاصة، ذاتية الطابع، من الصعب تحديد ملامحها وإخضاعها للتحليل القطعي. ولكن المثير للفكر حقا هو أن بعض من اهتم بدراسة هذا الجانب لم يكتف برصد نقطة البداية ونقطة النهاية المحتملتين في علاقة عاطفية بين متحابين، أو عاشقين، ولكنه راح يتصور هذه العلاقة في إطار من التصاعد المستمر وفق نظام وترتيب، وكأنها عاطفة محكومة بالإرادة، وتنمو بناء على تصور سابق أو قوانين ملزمة. قد نوافق على أن أول الحب النظر أو السماع، أو السماع والنظر، ولكن من يضمن كيف تصير الأمور أو تسير بعد هذه البداية التي لا تخلو من شك أيضا؟! وسنكتشف بعد ذلك أن «سلم التصاعد العاطفي»-إن صحت التسمية-غير متفق عليه، وهذا يؤكد خصوصية التجربة وتمردها على أي إطار مفرغ يعد لها سلفا لكي تتشكل فيه بالحتم والضرورة، هذا فضلا عن أن المعنى المعجمي للكلمة-وهو ضوء لا يمكن تجاهله-لا يعين على ترتيب هذه الأطوار ترتيبا تصاعديا، وكل ما يمكن أن يوحي به وجود بعض التمايز أو الاختلاف في المستوى الأخلاقي الذي قامت عليه علاقة المحب والمحبوب، وتقريب درجة الاهتمام أو الاندماج في التجربة، دون أن يعني ذلك أنه قد اجتاز المراحل الدنيا على الترتيب المفترض أو المفروض.

وأول من تعرض لمصطلحات الحب ورسم ترتيبا لسلم التصاعد العاطفي هو محمد بن داود، وسنعرض الآن عبارته بنصها، ولكننا ننبه إلى جمله

الاعتراضية التي يصف بها بعض المصطلحات ويمنحها درجتها من هذا السلم بموجب هذا الوصف، كما ننبه إلى ما في تصوره من تأثر لا يخفي بمراتب التصوف، وكيف يقطع السالك الطريق مبتدئا بالسماع والنظر، ومنتهيا بالفناء في ذات المحبوب جل جلاله.

يقول ابن داود:

فأول ما يتولد عن النظر والسماع الاستحسان، ثم يقوى فيصير مودة، ثم تقوى المودة فتصير محبة، ثم تقوى المحبة فتصير خلة، والخلة بين الآدميين أن تكون محبة أحدهما قد تمكنت من صاحبه حتى أسقطت السرائر بينه وبينه فصار متخللا لسرائره ومطلعا على ضمائره، و يقال أن الخلة بين الآدميين مأخوذة من تخلل المودة بين اللحم والعظم، واختلاطها بالمخ والدم. ثم تقوى الخلة فتوجب الهوى، والهوى اسم لانحطاط المحب في محاب المحبوب، وفي التوصل إليه بغير تمالك ولا ترتيب. ثم تقوى الحال فيصير عشقا، والعاشق يمنعه من سرعة الانحطاط في هوى معشوقه إشفاقه عليه وضنه به، حتى أن إبقاءه عليه ليدعوه إلى مخالفته وترك الإقبال عليه، فمن الناس من يتوهم لهذه العلة أن الهوى أتم من العشق، وليس الأمر كذلك. ثم يزداد العشق فيصير تتيما، وهو أن تصير حال المعشوق مستوفية للعاشق، فلا يكون فيه معها فضل لغيرها، ولا يزيد بقياسه شيئا إلا وجدته متكاملا فيها [*20].

هكذا رتب ابن داود سلم التصاعد العاطفي في سبع درجات، ليس منها النظر أو السماع، إذ هما سبب وليسا نتيجة، أما الدرجات السبع فتتوالى على النحو الآتي:

الاستحسان-المودة-المحبة-الخلة-الهوى-العشق-التتيم.

ويمضي ابن الجوزي في هذه الدرجات السبع على ترتيبها، غير أنه يضيف في أعلى السلم درجة ثامنة، إذ «يزيد التتيم فيصير ولها، والوله الخروج عن حد الترتيب، والتعطل عن أحوال التمييز[*21]» غير أنه في الموضع نفسه، وبعد أن يلقي برأيه، يذكر قولا لبعض العلماء يتدرج فيه من الميل إلى المحبوب، فالمودة، ثم الخلة، ثم الصبابة، ثم العشق، وهو أعلى ضروب المحبة، وبذلك اختصرت مراتب العشق إلى خمس درجات تبدأ بالميل وتنتهي بالعشق، وأخذت الصبابة درجة لم يسبق التنويه بها، ومعناها:

رقة الشوق يولدها الألفة و يبعثها الإشفاق ويهيجها الذكر، ولهذا اعتبرت إرهاصا بأعلى المراتب، وهي العشق.

ويعالج أحمد بن سليمان الكسائي قضية المصطلحات تحت عنوان: «تفاوت درجات الحب[*22]»، وعلى الرغم من أن العنوان لا يحمل معنى حتمية الترتيب، فإن أوصافه الملحقة بالمصطلح تعني ذلك بوضوح، وأول درجات الحب عنده المقة: وهي ابتداء الملاحظة والممازحة، ولهذا قال بعض الحكماء: إياك وغمزة المزاح فإن فيها الموت المتاح، وأنشدوا:

مازحته فاصطادني
والحب أوله المزاح
واخجلتا من نومة
قد كاد يفضحنا الصباح

أما المودة فهي أعلى درجة من الأول لأنها ميل الطبع بالبعضية، وأما علو المحبة على الخلة فلأن المحبة تكون من غير مكافأة، والخلة لا تكون إلا مجازاة. وينقل عن الشيخ الإمام الدامغاني أنه فرق بين الخلة والمحبة من أوجه، منها أن الخلة حال من هو بعد في الطريق يطلب خليله، والمحبة حال من قد وصل إلى محبوبه. ثم يأتي الشوق وهو إرادة رؤية الحبيب على قلة الصبر، ولهذا قيل: الشوق يقع على الرؤية، والمحبة تقع على الذات. أما العشق فهو مجاوزة الحد في المحبة، ولا يجوز أن يطلق ذلك إلا على المخلوق لا غير، دون القديم إذ يستحيل أن يوصف القديم بأنه يجاوز الحد. أما الهوى فإنه يجمع هذه الأشياء كلها، فهي له كالأنواع للجنس، وإنما سمي بذلك لطلب العلو والشرف، لأن الهوى من أعلى الدرجات وأسمى المنازل.

وبصرف النظر عن موقف الكسائي من «الترتيب» وهل يدل كلامه عليه، أو أنه يصف حالات تعبر عن مواقف منفصلة، وليست متدرجة بالضرورة، فإن عباراته جديرة بالتأمل، فهو أول من جعل المزاح بداية للحب، وهو تصور بشري طبيعي ومشاهد، ويتوافق وجعل الحب شارة من شارات الظرف ونوعا من لباقة السلوك الاجتماعي، ولكنه-رغم هذه البداية-يتأثر بمراتب الموقف الصوفي وتطلعاته، ومن هنا صار الشوق عنده في درجة أعلى من المحبة، لأن الشوق ينصرف إلى الرؤية، في حين أن المحبة

تقع على الذات، وهذا تصور صوفي صريح، ولا علاقة له بحب الرجل للمرأة أو حب المرأة للرجل، إذ قد يكون والحالة هذه العكس هو الوارد، فالاشتياق للرؤية مقدمة لتمكن المحبة من القلب، وإذا تمكنت المحبة فإنها لن تقنع بالرؤية، بل ستطلب درجة أعلى من التواصل بين المحبين. وهذا بخلاف التصرف حيث يصير شهود الحضرة الإلهية غاية الغايات، وهوى السالكين، فلا عجب أن يكون الهوى غاية المطاف عند هذا الباحث.

أما ابن القيم فإنه يذكر للمحبة خمسين اسما، لا يرتبها، ويشرح أهمها شرحا لغويا واصطلاحيا دون أن يعني بالجانب التصاعدي في علاقة بعضها ببعض [*23].

ونترك أصحاب دراسات الحب-واجتهاداتهم لا تخرج عما قدمنا-إلى واحد من اللغويين، وهو الثعالبي، الذي يجمل القول في عبارات قصيرة تحت عنوان: «في ترتيب الحب وتفصيله» فيقدم لنا أحد عشر مصطلحا، يرتبها ترتيبا تصاعديا في سلم من إحدى عشرة درجة، والطريف حقا أن أدنى درجات الحب عنده هي أعلى درجاته عند الكسائي، فأول مراتب الحب الهوى، ثم العلاقة، وهي الحب اللازم للقلب، ثم الكلف وهو شدة الحب، ثم العشق وهو اسم لما فضل عن المقدار الذي اسمه الحب، ثم الشغف وهو إحراق الحب القلب مع لذة يجدها، ثم الشغف وهو أن يبلغ الحب شغاف القلب، وهي جلدة دونه، ثم الجوى وهو الهوى الباطن، ثم التيم وهو أن يستعبده الحب، ومنه: رجل متيم، ثم التبل وهو أن يسقمه الهوى، ومنه: رجل متبول. ثم التدليه وهو ذهاب العقل من الهوى، ومنه: رجل مدله، ثم الهيوم، وهو أن يذهب على وجهه لغلبة الهوى عليه، ومنه: رجل هائم [*24].

ونحسب أن باستطاعتنا إجمال الأمر فيما يأتي: لقد انعكس اهتمام الفكر العربي بالحب على اختيار أسماء فيها معنى الوصف لحالة أو درجة من درجاته، اختصرها البعض في خمس وارتفع بها البعض إلى خمسين [25]، ولكنها على الحالين قادرة على اشتمال مختلف أطوار تلك العلاقة وما يكتنفها من مشاعر نفسية واضطرابات سلوكية بشكل عام، وتصور البعض أن مراتب الحب لا تعني مجرد وصف لحالة، وإنما هي وصف لحالة متولدة عن حالة سابقة ومؤدية لحالة لاحقة، فالبدء بالنظر ينتهي التتيم، أو بالعشق،

أو بالهوى، على أقوال، وهذا يعني أنه لا اتفاق على تتابع الدرجات، كما لا اتفاق على وصف حالات الحب منفصلة، ولعل مرجع هذا الاضطراب هو اعتماد البعض على تفسير الأصل اللغوي، واعتماد آخرين على الاستعمال الشعري، ومراقبة غيرهم للإيحاء الصوفي وبذلك كله تداخلت الدلالات، واضطربت الدرجات بين أدنى السلم وأعلاه.

من هنا لا مناص من محاولة غوص في بعض المعاجم حول أشهر هذه الاصطلاحات، لعلها تنير الجانب الخفي في دلالاتها التاريخية، مع علمنا بأن المعجم العربي لم يرتب إلى اليوم-مع الأسف الشديد-ترتيبا تاريخيا، ومن ثم لا يحق لنا أن نجزم بأطوار المعنى، كما لا نجزم بأساسيته أو هامشيته، مكتفين بالنظرة المستعرضة لمادة الكلمة وتقلباتها بشكل عام. ولقد بذل ابن القيم جهدا واضحا في هذا المجال، ولكننا نفضل أن نعتمد على معجم أساسي أصيل، وهو «لسان العرب» وننبه إلى أن بعضا من اصطلاحات الحب تحمل معنى الشيء و ضده، وتشيع فيها ظواهر أخرى غير ذلك تحتاج إلى قدر من التأمل الهادئ:

الحب: من معانيه السعيدة: أنه نقيض البغض، والحب: الزرع، وحبب الأسنان تنضدها، وما جرى عليها من الماء كقطع القوارير، فالمحبة-على هذا-الصفاء. وحبة الشيء لبابه وخالصة، وحبة القلب: سويداؤه، والأحباب: البرء من كل مرض. والحباب: الطل على الشجر يصبح عليه، والحب-بالكسر: القرط، والتحبب: أول الري.. . وعلى عكس ذلك نجد: أحب البعير بمعنى برك، والأحباب في الإبل كالحران في الخيل، وأحب البعير إصابة كسر أو مرض فلم يبرح مكانه حتى يبرأ أو يموت. وحب. بالضم-إذا أتعب، والحباب-بالضم-الحية، والحباب-بالفتح-ما يعلو الماء عند المطر الشديد، وعلى هذا-كما يقول ابن القيم-المحبة غليان القلب وثورانه عند الاهتياج إلى لقاء المحبوب.

الصبابة: من صبب، وصب الماء سكبه وأراقه، والصبة-بالضم-بقية الماء واللبن وغيرهما تبقى في الإناء، وهي الجماعة من الناس أو الغنم. والصبابة: البقية اليسيرة تبقى في الإناء من الشرب، وتوصف الحية بها، وفي الحديث: (لتعودن فيها أساود صبا...) قال الزهري، وهو راوي الحديث: هو من الصب، والحية إذا أرادت النهش ارتفعت ثم صبت على الملدوغ. والصبيب

الدم وعصارة العندم والسناء الذي يختضب به كالحناء. والصبابة الشوق، وقيل رقته وحرارته، فأنا صب عاشق مشتاق، والأنثى صبة. وصبصب الشيء: محقة وأذهبه، وصب الرجل-بالضم-إذا محق والتصبب: شدة الخلاف والجرأة، وتصبصب القوم: تفرقوا. فليس في مادة هذه الكلمة معنى سعيد.

الهوى: هوى النفس، وهو العشق-كما يقول ابن سيده-ويكون في مداخل الخير والشر، فالهوى محبة الإنسان الشيء وغلبته على قلبه، ومتى تكلم بالهوى مطلقا لم يكن إلا مذموما حتى ينعت بما يخرج معناه كقولهم: هوى حسن. واستهوته: استهامته وحيرته. والهواء-بالمد-الجو ما بين السماء والأرض، والهواء الجبان لأنه لا قلب له، وهوى يهوى: سقط سقوطا.

العلاقة: مأخوذة من مادة «علق» بمعنى نشب فيه، وكل شيء وقع موقعه فقد علق معالقة، وأعلق الجابل: علق الصيد في حباله. والعلاقة: الحب والهوى الملازم للقلب، والعلاقة: ما يبلغ به من العيش، والعلقة-بالسكون-ما يمسك النفس من الطعام.

الجوى: وليس لهذه الكلمة معنى سعيد، فالجوى: داء الجوف، وشدة الوجد من عشق أو حزن، وجوى الأرض واحتواها: لم توافقه، واحتويت البلد: إذا كرهت المقام فيه وإن كنت في نعمة. وقال ابن سيده: الهوى الجوى الباطن، والسل، وتطاول المرض.

الخلة: من معانيها السعيدة: كل نبت حلو، مما له أصل في الأرض يبقى عصمة للنعم إذا أجدبت السنة، والخلة: الصداقة المختصة ليس فيها خلل، تكون في عفاف الحب ودعابته، تخللت القلب فصارت خلاله أي في باطنه، والخليل: المحب الذي ليس في محبته خلل. وعلى العكس من ذلك نجد من معانيها الخلل، والوهن. والخلة-بالفتح-الحاجة والفقر والخصلة (حسنة أو سيئة)، وخل جسمه: هزل، والخل: الثوب البالي إذا رأيت فيه طرقا.

الكلف: وليس لهذه الكلمة معنى سعيد، فالكلف شيء يعلو الوجه كالسمسم، وتكلف: تغير، والكلفة-بضم الكاف-حمرة كدرة تعلو الوجه، أو تغير لون البشرة. والكلف: الولوع بالشيء مع شغل قلب ومشقة. وتكلفت الشيء: تجشمته على مشقة، وعلى خلاف عادتك، وكلف بها: أحبها !!

العشق: فرط الحب، وقيل: عجب المحب بالمحبوب، يكون في عفاف

الحب ودعارته. ومن معانيه غير السعيدة أن العشقة شجرة تخضر ثم تدق وتصفر، وقال ابن الأعرابي: العشقة اللبلابة، تخضر وتصفر وتعلق بالذي يليها من الأشجار، وسمى العاشق عاشقا لأنه يذبل من شدة الهوى، كما تذبل العشقة إذا قطعت. و يقرر ابن القيم أن العشق أمر أسماء الحب وأخبثها، وكانت العرب تستر اسمه وتكني عنه، فلا تكاد تجده في شعرهم القديم، وإنما أولع به المتأخرون. وإذا صح أن «تجاوز المقدار» في الحب ينم على سعادة، فإن العشق بمعنى الحب المفرط يكون المعنى الوحيد السعيد لهذه الكلمة الذائعة في الشعر والأدب بشكل عام.

الشعف: شعفة كل شيء أعلاه، وشعفة الجبل رأسه، والشعف شدة الحب. قال الأزهري: ما علمت أحدا جعل للقلب شعفة غير الليث، والحب الشديد يتمكن من سواد القلب لا من طرفه. ومع هذا الاعتراض فقد فسر معنى: شعف بفلان: أي ارتفع حبه إلى أعلى المواضع من قلبه. ومن المعاني غير السعيدة لهذه الكلمة تعريفهم الشعف في مجال الحب، فهو إحراق الحب القلب مع لذة يجدها، كما أن البعير-والتشبيه مهم جدا-إذا هنيء بالقطران يجد له لذة مع حرقة. والمشعوف: الذاهب القلب، وأهل هجر يقولون للمجنون: مشعوف، وشعفه المرض إذا أذابه. والشعفة-بالسكون-المطرة الهينة، وفي المثل-وتأمل معي نص المثل ومضربه-: «ما تنفع الشعفة في الوادي الرغب»، يضرب مثلا للذي يعطيك قليلا لا يقع منك موقعا، ولا يسد مسدا.

الشغف: وهي تتبادل الموقع مع الكلمة السابقة، وقد قريء بهما قوله تعالى في سورة يوسف: (قد شغفها حبا) والشغاف: غلاف القلب، أو حبة القلب وسويداؤه، وروي الأصمعي أن الشغاف داء في القلب إذا اتصل بالطحال قتل صاحبه. والشغاف-بالضم-داء يأخذ تحت الشراسيف من الشق الأيمن. وشغف-بالكسر: قلق.

التيم: أن يستعبده الهوى، وهو ذهاب العقل من الهوى، وذهاب العقل وفساده، والمتيم: المضلل، ومنه قيل للفلاة تيماء، وقال الأصمعي: التيماء: التي لا نبات بها من الأرضين. وقال ابن الإعرابي: تام إذا عشق، وتام إذا تخلى من الناس. والتيمة-بالكسر-الشاة تذبح في المجاعة، والاتيام أن تذبح الإبل والغنم بغير علة !! وفي كل ما سبق لا نجد معنى سعيدا لهذه الكلمة.

التبل: رجل متبول: أي أسقمه الهوى، وقلب متبول: إذا غلبه الحب وهيمه. وتبله الحب وأتبله: أسقمه وأفسده، وتبله تبلا: ذهب بعقله. والتبل-بالسكون-العداوة والحقد، وأصل التبل: الترة والذحل، وتبلهم الدهر وأتبلهم:أفناهم وهذه الكلمة تشارك سابقتها في غياب المعنى السعيد.

الدلة: ذهاب الفؤاد من هم أو نحوه، كما يدله عقل الإنسان من عشق أو غيره، والمرأة تدله على ولدها: إذا فقدته، ودله الرجل: تحير. والمدله: الذي لا يحفظ ما فعل، ولا ما فعل به. والتدله: ذهاب العقل من الهوى. وذهب دمه دلها-بالتسكين-أي هدرا. ورجل داله ودالهة: ضعيف النفس.

الهيام: كالجنون، أو كالجنون من العشق، وهو يشارك التيم والتبل والدله في انعدام الإيحاء السعيد، وتأكيد معنى السقم والحيرة، فهامت الناقة: ذهبت على وجهها، والهيام: جنون يأخذ البعير حتى يهلك، والهائم: المتحير، والهيام-بتشديد الياء-العشاق والموسوسون. والهيام: أشد العطش، وهو حمى الإبل، والهيام-بالفتح-تراب يخالطه رمل ينشف الماء نشفا.

نكتفي بهذه الأربعة عشر مصطلحا التي نرى أنها الأكثر شيوعا في التعبير عن عاطفة الحب، وهي على أية حال ليست مترادفة، فالفارق بين درجة وأخرى واضح لا شك فيه، ولكن ترتيبها في سلم صاعد هو المشكلة التي لم تحسم، ولا نظن أن حسمها أمر ميسور، لتداخل الدلالات، وغياب تاريخ الكلمات، وخضوع الشعور للإحساس الشخصي بالمعاناة. ولكن ما نريد أن نلفت إليه الانتباه، إذ هو من مفهوم الحب عند العرب، وليس لنا أن ننكره ما دام يلازم الدلالة الأصلية في الحب، و يدور معها في كل المرادف والمشترك في جزء من الدلالة تقريبا، أن الحب نوع من التغير ليس بالمحمود، إنه سقم، ومرض، وحيرة وضلال، ربما يؤدى إلى الموت، وما هو شر من الموت كالجنون. في بعض المصطلحات يتصارع المعنيان في تاريخ الكلمة كالحب مثلا، فنجد «الصفاء» و «البرء من كل مرض» و «اللباب» ثم نجد الكسر والتعب والكدرة أو الغليان. ولكن هذا الصراع بين المعنيين: السعيد والشقي، لا نكاد نجده في غير الحب والخلة والشعف. وما عدا ذلك فالمعنى الشقي يلازم مادة الكلمة في أصلها وأطوارها، وفي ذلك ما فيه من سيادة طابع الحزن والمرض والخروج على السوية الإنسانية. وهذا بدوره يعبر عن حالة الارتياب والتوجس وتوقع الشر التي يضمرها القوم تجاه

هذه العاطفة. ويمكن-من جانب آخر-أن نجد قدرا من القسوة وإن تكن قسوة الاشتياق، والتعرض للهلك، وكأن المحب يعيش على برزخ بين عالمين ؛ فالصب: المحق، والصبابة: البقية اليسيرة. وعلق: نشب فيه، والعلقة: ما يمسك النفس من الطعام. والشعف-كحالة حب-فيه لذة الألم، كالبعير إذا هنئ بالقطران. والهيام-بالفتح-تراب يخالطه رمل ينشف الماء نشفا، فلا يختلف هذا المعنى عن قولهم: ما تنفع الشعفة في الوادي الرغب ؛ يضربونه مثلا للذي يعطيك قليلا لا يقع منك موقعا ولا يسد مسدا !! فإذا أضيف هذا كله إلى معاني الحق والفناء والجنون رأينا جانبا من الطبيعة الانفعالية للجنس العربي، ورأينا أثرا للتركيب القبلي للمجتمع العربي حيث لا يؤمن جانب الحب في إثارة الحرب وتجديد العداوات، ورأينا من ثم تعليلا لموقف هذا المجتمع الذي يعيش الحب سرا، و يعارضه علانية، ويذيع عنه قالة السوء. ومما يلفت النظر حقا ويؤلم كثيرا أنه ليس هناك كلمة تدل بذاتها على الحب السعيد، على حالة من التوافق بين الحبيبين، أو على مشاعر الصفاء الروحي والاعتدال المزاجي والراحة النفسية التي يكتسبها المحبان إذا رضي كل منهما ود صاحبه وأحس بالتوحد العاطفي معه. وليس من حقنا أن نزعم أن مثل هذه الحالة لم يكن لها وجود، أن قصصا وأخبارا لا تحصى تؤكد وجود الحب السعيد، ولكن المجتمع-بشكل عام-نظر إلى هذا الحب السعيد على أنه ليس النغمة السائدة، أو ليس مأمونا، وليس من طبيعة الحب، فلا نعجب أن في حالات التوافق العاطفي كثيرا ما لا تنتهي بنهايات سعيدة، بل يقتحمها «هادم اللذات ومفرق الجماعات» الذي قد يكون الموت، أو الجنون حبا، أو غير ذلك من آفات الحياة، بل في العاشقين يؤمنان في قراراتهما أنه لا دوام لحبهما، وأنهما يعيشان مرحلة مؤقتة، مجرد «تغير» غير طبيعي، لا بد أن يعقبه مرض أو كسر أو محق من نوع ما، الحب مجرد قطرة ماء في صحراء ظامئة، أو صبابة يسيرة من شراب، أما المحبان فهما الأرض التي تنشف الماء نشفا وتطلب المزيد، ولا مزيد.

علامات الحب:

ويستمر الحوار منبثقا من هذه العناوين الرئيسية التي حددها ابن داود، أو أضافها ابن حزم من بعده، و يتراجع تأثير الجاحظ في الكلام عن

علامات الحب وآفاته وعوائقه، حيث حصر اهتمامه في جوانب أخرى أكثر اتصالا بالجنس والحب الشاذ، في حين يتحرك الوشاء-مثلا-نحو البؤرة الرئيسية للمنظور العربي للحب، وهو مزجه بالعقيدة الدينية، أو على الأقل تجنب الزاوية التي بها يصير الحب خروجا صريحا على الآداب الدينية، فيروى قصص الزهاد العشاق، وأصحاب العفة من الشعراء العلماء. أما ابن حزم فإنه يتوسع في «باب علامات الحب» وقد أعطاه ابن داود اهتماما واضحا اعتمادا على المختارات الشعرية، أما ابن حزم فإنه اختط لنفسه سبيلا مختلفة، فإدمان النظر أول علامات الحب عنده، ثم الإقبال بالحديث على المحبوب، وموافقته في كل ما يقوله وإن يكن محالا، والإسراع بالسير نحو المكان الذي يكون فيه، وتعمد الدنو منه، ومن هذه العلامات بهت يقع، وروعة تبدو على المحب عند رؤية من يحب فجأة، وطلوعه بغتة، واضطراب يبدو على المحب عند رؤية من يشبه محبوبه، أو عند سماع اسمه فجأة. ومنها التضايق في المكان الواسع، والمجاذبة على الشيء يأخذه أحدهما، وكثرة الغمز الخفي، والميل بالاتكاء، وتعمد لمس اليد عند المحادثة، ولمس ما أمكن من الأعضاء الظاهرة، وشرب فضلة ما أبقى المحبوب في الإناء، وتحرى المكان الذي يقابله فيه، والرغبة في ترديد اسمه، وتتبع أخباره، والميل إلى الوحدة والأنس بالانفراد، فضلا عن السهر ونحول الجسم، والقلق، والبكاء، وإظهار المحبة لأهل المحبوب وكل من يتصل به من الأقربين. هذه علامات يختلط فيها الحسي بالنفسي، أما العلامات النفسية الخالصة فتتبدى في رغبة المحب أن يبدي محاسنه ويرغب في نفسه، فيجود بما لم يكن ممكنا من قبل، ويظهر الميل إلى الانبساط الزائد، كما قد يقع عكس ذلك مما قد يفسر ظاهريا على أنه نوع من العناد أو التباغض وانعدام الموافقة-أو المشاكلة-كالمخالفة في الرأي تعمدا، وتسقط الأخطاء، وتأول الكلام على غير معناه، و «كل هذه تجربة ليبدو ما يعتقده كل واحد منهما في صاحبة. والفرق بين هذا وبين حقيقة الهجرة والمضادة المتولدة من الشحناء والتشاجر سرعة الرضا: فإنك بينما ترى المحبين قد بلغا الغاية من الاختلاف الذي لا يقدر.. لا تلبث أن تراهما قد عادا إلى أجمل الصحبة، وأهدرت المعاتبة، وسقط الخلاف، وانصرفا في ذلك الحين بعينه إلى المضاحكة والمداعبة [*26]».

هذه بعض علامات الحب كما جاءت في «طوق الحمامة»، وهي أكثر تفصيلا مما ذكرنا، كما أنها تفترق حسب طبيعة العلاقة بين المحب والمحبوب، فهناك فرق بين حب سعيد، وحب قلق، أو يتهدده الجفاء أو الوشاة الخ. وحين نتذكر ما كتبه ابن داود عن علامات الحب، لن يكون الفرق ماثلا في آثار البيئة الصحراوية فحسب، ومن الحق أن ابن داود كان بغداديا، وكانت بغداد أكثر عمرانا وزهرا من قرطبة، أو غيرها من جهات الأندلس، ولكن ارتكازه على التراث (وهرما رفضه ابن حزم تماما وأحل مكانه التجربة الشخصية والمشاهدة) جعله أكثر التزاما بطبيعة التراث، فكانت علامات الحب عنده تتحرك بين التشوق بالبرق، وتعهد الأطلال، والاستجابة لسجع الحمام وحنين الإبل الخ، لن يكون هذا هو الفارق فحسب، فهناك فارق آخر لعله أكثر أهمية، وهو فارق المنهج بين الرجلين، يكتب أحدهما عن الحب في حالة الكمال، ومعبرا عن مستوى نفسي وتأملي خاص، ويكتب الآخر عن الحب، وليس كما ينبغي أن يكون، ومن ثم اهتم مجالاته ومراحله وعقباته واحتفاظه بعلامات دالة على كل نوع.

وقد كتب التابعون في علامات الحب بشكل مباشر أحيانا، وبسرد القصص والأخبار أحيانا، ولكن سيبقى ما كتبه ابن حزم الأكثر إحاطة بموضوعه، فنادرا ما نجد إضافات ذات بال، حتى وإن اختلف أسلوب التعبير. ففي «مصارع العشاق» بجزئية تتكرر الأخبار والقصص عن صرعى الحب، وسنجد الفتى منزويا وحيدا، ثم يجد من يسأله عن خبره، فيروي حكاية عشقه وحرمانه، حتى إذا بلغ ذروتها «تنفس الصعداء فإذا هو ميت»، وليس بمستبعد أن تكون الفتاة بعيدة عنه بفراسخ عديدة، وقد انقطعت عنها أخباره، ولكنها في ذات اللحظة التي مات فيها حبيبها، كانت هي بدورها تروى مأساتها «ثم انثنت على كبدها، وشهقت، فإذا هي ميتة»!!

ولكن إلى جانب هذه الأخبار والقصص الكثيرة التي يرويها جعفر السراج تحمل علامات الحب وتؤكد الوفاء له حتى العذاب والموت والانتحار أحيانا[*27]، يروى نوعا من الأخبار يردد نفس علامات الحب كعاطفة بين الذكر والأنثى-و يريد بها شيئا آخر، مثل هذا الخبر الذي يرويه بسنده عن الجنيد[*28]؟ قال:

«أرسلني «سرى» في حاجة يوما، فمضيت فقضيتها، فرجعت، فدفع

إلي رجل رقعة، وقال: ما في هذه الرقعة أجرتك لقضاء حاجتي، ففتحتها، فإذا فيها مكتوب:

ولما شكوت الحب قالت كذبتني
ألست أرى فيك العظام كواسيا
وما الحب حتى يلصق الكبد بالحشا
وتخمد حتى لا تجيب المناديا
وتضعف حتى لا يبقى لك الهوى
سوى مقلة تبكي بها وتناجيا»[*59]

فعلامات الحب في هذه الأبيات لا تختلف عما قرأناه منذ قليل، ولكنه هنا الحب الإلهي، وليس حب المرأة، والحوار هنا مع النفس، والعلامات المطلوبة هي نوع من الرياضة الروحية التي تتجه إلى إضعاف الجسم وإماتة شهواته ورغباته المادية لتصفو الروح وتنطلق التأملات.

والطريف حقا، وهو أمر جدير بالتأمل والتحليل والاستبطان، أن هذه الأبيات ذاتها-مع تغيير في بعض ألفاظ لا تؤثر على جوهر الدلالة-قد وردت في خبر آخر، يختلف مغزاه تماما، يقول صاحب «أخبار النساء:<

«وأما أهل الدعاوى الباطلة، التي ليست أجسامهم بناحلة، ولا ألوانهم بحائلة، ولا عقولهم بذاهبة، فهم عند ذوى الفراسة يكذبون، وعند ذوي الظرف محرومون». فمن ذلك ما روي العباس بن الأحنف، قال: بينما أنا أطوف، إذ بثلاث جوار أتراب، فلما أبصرنني قلن: هذا العباس، ودنت إلي إحداهن، فقالت: يا عباس، أنت القائل: ماذا لقيت من الهوى وعذابه

طلعت علي بلية من بابه

قلت: نعم. قالت: كذبت يا ابن الفاعلة! لو كنت كذلك كنت كأنا . ثم كشفت عن اشاجع معراة من اللحم، فأنشأت تقول:

ولما شكوت الحب قالت كذبتني
أرى الأعضاء منك كواسيا
فمالي فلا حب حتى يلزق الجلد بالحشا
وتخرس حتى لا تجيب المناديا

على أننا ينبغي أن ننظر إلى هذا التصرف في ضوء دلالته التاريخية الضاربة في القدم، ثم دلالته النفسية، فحيث يمكن أن تعتبر الأبيات ذاتها

صالحة للتعبير عن الحب البشري والحب الإلهي، و ينحصر الفارق في ضمير القائل، فإن هذا يعني الكثير ليس بالنسبة للغة التعبير الشعري القائمة على المجاز فحسب، وإنما بالنسبة لدوافع العبادة، وتاريخ نشأتها في العصور السحيقة، وبالنسبة لما يمازج عاطفة الحب من رغبات التجاوز، تجاوز الذات الفردية، وتجاوز الأنانية، وتجاوز كل ما هو مؤقت في التركيب البشري، إلى ما هو باق في الفكر الإنساني.

ويكتب ابن الجوزي كلمات قليلة عن علامات العشق، وهي تبدأ بالنظر أيضا، وقد ينتهي النظر إلى تعميق الحب وقد ينتهي إلى العكس، على نحو ما سبق إليه ابن حزم، ولأنه يؤلف كتابا في «ذم الهوى» فإنه يتبع كل علامة بكيفية الشفاء منها ومقاومة أثرها، ولكن طبعه «الفنان» يغلبه على رغبته الوعظية الفقهية. وهذان خبران فيهما ملامح هذا الصراع بين الجانبين:

تعليقا على إباحة النظر أو الأمر بغضه:

حدثنا بعض أشياخ البصرة أن رجلا وامرأته اختصما إلى أمير من أمراء العراق، وكانت المرأة حسنة المنقب قبيحة المسفر، وكان لها لسان، فكأن العامل مال معها، فقال: يعمد أحدكم إلى المرأة الكريمة فيتزوجها ثم يسيء إليها !!

فأهوى الرجل فألقى النقاب عن وجهها، فقال العامل لها: عليك اللعنة، كلام مظلوم ووجه ظالم !!

فإن كان تكرار النظر قد نقش صورة المحبوب في القلب نقشا متمكنا، وعلامة ذلك امتلاء القلب بالحبيب، فكأنه يراه حالا في الصدر، وكأنه يضمه إليه عند النوم ويحادثه في الخلوة، فاعلم أن سبب هذا الطمع في نيل المطلوب. وكفى بالطمع مرضا، وقل أن يقع الفسق إلا في المطموع فيه. فإن الإنسان لو رأى زوجة الملك فهويها لم يكد قلبه يتعلق بها، لأجل اليأس من مثلها. فأما من طمع في شيء فإن الطمع يحمله على طلبه، و يعذبه إن لم يدركه (*30).

أما ابن القيم فإنه سيدخل في تفصيل أكثر، حيث تختلف علامات الحب عنده، ترتيبا على اختلاف أنواع النفوس، ومستواها العاطفي، ونوع الحب الذي يناسب قدراتها. فالنفوس عنده ثلاثة: سماوية علوية، وسبعية غضبية، وحيوانية شهوانية، وكل نوع يتوق إلى ما يوافقه، فمحبة النوع

الأول منصرفة إلى المعارف واكتساب الفضائل، ومحبة النوع الثاني متجهة إلى القهر والغلبة والرياسة، ومحبة النوع الثالث ماثلة في المأكل والمشرب والمنكح. والحب في هذا العالم-كما يقول ابن القيم-دائر بين هذه النفوس الثلاثة، فأي نفس منها صادفت ما يلائم طبعها استحسنته ومالت إليه، ولم تصغ فيه لعاذل. ثم يبحث ابن القيم عن ولى أو مرشد أو مثال كامل تتجسد فيه صفات كل نوع، وطبيعي أن تكون الملائكة أولياء النوع الأول، وأن تكون الشياطين أولياء النوع الثاني، وأن يكون الثالث موضع الحيرة والقلق، ولهذا يصفهم بأنهم أشباه الحيوان ونفوسهم أرضية سفلية لا تبالي بغير شهواتها ولا تريد سواها. «إذا عرفت هذه المقدمة فعلامات المحبة قائمة في كل نوع بحسب محبوبه ومراده». ويدخل ابن القيم في تفصيل علامات الحب فيكاد يردد ما سبق إليه ابن حزم، بعبارات تختلف قليلا، وهذا متوقع إذ يتكلم ابن حزم عن شوق الرجل إلى المرأة أو العكس، ويتكلم ابن القيم عن الشوق السالك في طريق التصوف إلى الحضرة الإلهية، على نحو ما قرأنا في أبيات الجنيد السابقة. وهو يبدأ كما بدأ ابن حزم بإدمان النظر إلى الشيء، ثم إغضاء المحب عند نظر محبوبه إليه، ثم يصعد إلى كثرة ذكر المحبوب واللهج بذكره وحديثه، ومن الذكر الدال على صدق المحبة سبق ذكر المحبوب إلى قلب المحب ولسانه عند أول يقظة من منامه، وأن يكون ذكره آخر ما ينام عليه، وتتصاعد علامات الحب لتصل إلى قلة صبر المحب عن المحبوب، والإقبال على حديثه وإلقاء سمعه كله إليه... إلى آخر ما ذكره ابن حزم من هذه العلامات، غير أن ابن القيم يمنحها مسحة دينية واضحة باختيار آيات وأحاديث وأخبار تحدد مجال هذه العلامات بالمحبة في الله [*31]. غير أنه في سياق هذه العلامات يضيف إضافة حاسمة، تحدد المجال تماما، وتبلغ بالحب أعلى درجات النقاء، وذلك حين تتوحد الإرادة: إرادة المحب وإرادة المحبوب، من موقف إيثار المحب للمحبوب:

«ومن علاماتها الانقياد لأمر المحبوب وإيثاره على مراد المحب، بل يتحد مراد المحب والمحبوب. وهذا هو الاتحاد الصحيح، لا الاتحاد الذي يقوله أخوان النصارى من الملاحدة، فلا اتحاد إلا في المراد، وهذا الاتحاد علامة المحبة الصادقة، بحيث يكون مراد الحبيب والمحب واحدا، فليس بمحب صادق من له إرادة تخالف مراد محبوبه منه، بل هذا مريد من محبوبه لا

مريد له، وإن كان مريدا له فليس مريدا لمراده. فالمحبون ثلاثة أقسام: منهم من يريد من المحبوب، ومنهم من يريد مراد المحبوب، ومعهم من يريد المحبوب مع إرادته للمحبوب، وهذا أعلى أقسام المحبين [*32]».

والمعنى الذي نخلص إليه من هذه القراءة في علامات الحب، أن هذه العلامات تتدرج مع ارتفاع درجات الحب في سلم المتصاعد العاطفي على ترتيبه المشار إليه في «مصطلحات الحب»، فتمضي عبر التذكر والحنين والمناجاة إلى أن تبلغ درجة الاستيلاء الكلي أو الاتحاد-كما عبر ابن القيم- وهذا مجال آخر التقى فيه الحب البشرى بالحب الإلهي، أو تأثر فيه الأول بالثاني، وفي المؤلفات العربية عن الحب لم يكن التفريق حاسما بين هذين النوعين فيما يساق من أخبار وقصص، فيروى-مثلا-عن الأصمعي أنه كان مارا في البادية فإذا جارية كأنها فلقة قمر، «فدنوت منها فسلمت عليها فأحسنت الرد، ثم قلت: كلي بكلك مشغول. فقالت لي: كلي لكلك مبذول، ولكن إن أعجبك حسني فانظر خلفك ترى من هو أحسن مني. قال: فنظرت خلفي فما رأيت أحدا، قال: فصرخت علي وقالت: إليك عني يا بطال[*33] ...» وهذا الخبر مشهور، ولكن يلفتنا فيه التعبير ب «الكل» وهو غير شائع في حوار المحبين، وقد ركب الخبر بحيث يجرى الاختبار على معنى الاستيلاء الكلي على المحب، فرسب في الامتحان إذ التفت خلفه، والخبر في شكله العام مقبول في علاقات الرجل والمرأة، ولكن التعبير بالكلية، ثم التلفت من شواغل الصوفية، وانه لاستمرار واضح الامجاء أن يورد الكسائي-مؤلف روضة العاشق ونزهة الوامق-في أعقاب هذا الخبر قول الحلاج:

أنـــا مـــن أهـــوى ومـــن أهـــوى أنـــا
لـــو تـــرانـــا لـــم تـــفـــرق بـــيـــنـــنـــا
فـــإذا أبـــصـــرتـــه أبـــصـــرتـــنـــي
وإذا أبـــصـــرتـــنـــي أبـــصـــرتـــنـــا

ويورد قول بعضهم: لا تصح المحبة حتى يقول كل واحد من المتحابين لصاحبه: يا أنا. وحكى أن الوشاة ذكروا ليلى عند المجنون يوما، فغضب وقال: ما افترقنا قط، أنا ليلى وليلى أنا، ولا يرضى المرء بسماع الشيء في نفسه[*34].

هكذا تصاعد الإحساس بالمحبوب حتى صارت علامات الحب في فناء

المحب في المحبوب، أي انمحت الذات لتؤكد الصفة وتعلي شأنها. وهذا المعنى الفلسفي قد أخذ طريقه السلوكي من خلال الموت عشقا على نحو ما قدمنا، وهذا داود الانطاكي يروى قصة رجل أندلسي كان مغرما بجارية له، ثم حدثت بينهما وحشة فباعها، ولكن بعد أن تمت الصفقة كاد أن يطير عقله، وحكم المشتري في ثروته فما قبل العودة، فتشفع عنده بأكابر البلدة فما أجدى، فمضى إلى الملك فأخبره بحاله، فأحضر المشتري، وشفع عنده وبذل له المال فرفض العودة في الشراء وادعى محبتها. فلما يئس الأندلسي من استعادة محبوبته ألقى بنفسه من شاهق، يريد التخلص من حياته، ولكنه لم يصب وأعيد إلى مجلس الملك، الذي هتف: الله أكبر، قد ظهر الحكم في ذلك. وكان الحكم أن يقوم المشتري بإلقاء نفسه كما فعل سابقه، فإن عاش فهو أحق بالجارية، وإن لم يفعل فهذا يعني أنه دون صاحبه محبة لها، وتردد المشتري ولم يفعل، فأعيدت الجارية إلى من قدم على محبتها برهانا لا يكذب !! [*35].

«الله أكبر. قد ظهر الحكم في ذلك» عبارة تلقائية، لكنها صدرت عن موروث ثقافي واجتماعي وروحي، يربط بين الحب والموت، و ينظر إلى الحياة على أنها استمرار في المحبوب وبالمحبوب ومن أجله، وإذا كان الحب- كما دل التحليل اللغوي-بمثابة خلل يجتاح حالة الاتزان الإنساني، ومرض يمحو الذات، فإن الحرمان منه لا يعني العودة إلى السوية الإنسانية، بل يعني فقدان الوجود بالكلية، من حيث فقد المحب مكانه بين الأسوياء، ثم بين من اجتاحهم زلزال العشق.

آفات الحب:

هناك علاقة حتمية بين مفهوم الحب، وآفاته التي يمكن أن تفسده، سواء كانت تلك الآفات نابعة من نفس أحد المحبين، أو بتدخل من الآخرين كالوشاة والرقباء. وقد اهتم ابن داود وابن حزم من بعده بالآفات من كلا النوعين، فساعدا المحب على أن يحفظ حبه مما يكدره، وإن الدعوة إلى الكتمان، وتجنب المعاتبة، وتنزيه الحب عن أن يكون دافعه الاشتهاء دون تهذيب الروح وترقية الوجدان، تهدف من هذا كله إلى أن يستمر الحب إلى أقصى مدى، وأن يسلم من الآفات التي تنحرف به عن غايته، والإشارة إلى

الشيب والموت إشارة إلى ما لا سبيل إلى تجنبه، فسواء كان الحب في حالة من الكمال وسكينة التأمل كما تصوره ابن داود، أو كان سلوكا اجتماعيا فيه من الكياسة والذوق بقدر ما فيه من المتعة بأنواعها، كما تصوره ابن حزم، فإنه مهدد لا محالة بآفة الآفات: الشيخوخة والموت، وقد كان العربي يدرك بحدسه الصحيح أن الحب يليق بالشباب، وأن للشيوخ ما يشغلهم عنه، فكان مما يمدح به الرجل العربي أنه يعطي كل مرحلة من مراحل عمره ما يليق بها، فقال دريد بن الصمة في أخيه:

صبا ما صبا حتى علا الشيب رأسه

فلما علاه قال للباطل ابعد

ولسنا في هذه الكلمات بعائدين إلى ما سبق التعرض له فيما يتعلق بالوشاة والرقباء وفعل الشك وثمار الغيرة المرة، وما إلى ذلك مما هو معروف. وسنعرض لآفات أخرى لم تطرح في إطار مميز رغم وضوحها كأخبار وقصص متفرقة في دراسات الحب، ويمكن أن نتوقف عند قضيتين كانتا وراء كثير من الاحباطات في علاقة الحب، كما في علاقة الزواج أيضا. تتعلق الأولى بالعصبية بين العرب وغير العرب، ثم بالطبقية فيما بين العرب أنفسهم حيث لم تكن القبائل العربية في درجة واحدة من الأهمية أو الثراء أو نقاء السلالة أو سيادة التقاليد. وتتعلق الثانية بالجواري والعبيد ووضعهم في ظل أوضاع اجتماعية لا تقر لهم-في الأعم الأغلب-بحرية الشعور قياسا على حرية السلوك. وبالنسبة للقضية الأولى، فإنه من اللافت للنظر حقا ألا نجد قصة واحدة من قصص الحب في تلك الدراسات الكثيرة تقوم بين امرأة عربية ورجل من غير العرب، وكأن هذا الأمر الإنساني جدا غير ممكن أو لم يحدث، والحق أنه قد حدث مرارا، ولكن المؤلف-وان يكن غير عربي-لم يرحب بتسجيله لأن العرف العام يستنكره، ويتملق نفسه بتجهيل هذه الأخبار أو القصص، و يرى فيها نوعا من إلى من شأن العرب. فالعصبية العربية، والإحساس بالتفوق تجاه البلاد التي فتحها العرب، قد ربت في نفوسهم أن العربي أكثر من كفء لأي امرأة، دون العكس، وهذا من صفات النزعة القبلية وصبية الدم في المجتمعات ذات التكوين القبلي حتى وإن يكن ظاهرها غير ذلك، أو عقائدها ضد ذلك، ونحن نذكر كيف تأذت زينب بنت جحش من زواج زيد بن حارثة، وهو عربي، لمجرد أن لحقة الرق

وقتا، أو لأنه دون حسبها وشرفها. وإذا تسارعنا في مفهوم الحب، وتوسعنا فيما يرمي إليه من الزواج، سنكتشف هذه الآفة الجديدة تعترض سبيله، وتحول دون انتصاره ؛ ويستفاد ذلك من هذه الأخبار التي نقتبسها من «العقد الفريد»:

إن سلمان الفارسي خطب إلى عمر ابنته، فوعده بها، فشق ذلك على عبد الله بن عمر، فلقي عمرو بن العاصي، فشكا ذلك إليه. فقال له: سأكفيك. فلقي سلمان، فقال له: هنيئا لك يا أبا عبد الله، هذا أمير المؤمنين يتواضع لله عز وجل في تزويجك ابنته. فغضب سلمان، وقال: لا والله، لا تزوجت إليه أبدا.

وجاء أيضا أن بلال بن رباح، مؤذن الرسول، خرج مع أخيه إلى قوم من بني ليث، يخطب إليهم لنفسه ولأخيه، فقال: أنا بلال وهذا أخي، كنا ضالين فهدانا الله، وكنا عبدين فأعتقنا الله، وكنا فقيرين فأغنانا الله، فإن تزوجونا فالحمد لله، وإن تردونا فالمستعان الله. قالوا: نعم وكرامة، فزوجوهما.

وعن الأصمعي قال: كان عقيل بن علفة المري غيورا فخورا، وكان يصهر إليه خلفاء بني أمية، فخطب إليه عبد الملك بن مروان ابنته لبعض ولده، فقال: جنبني هجناء ولدك [36*]. فهذه الأخبار وإن تكن عن الزواج-وليس الحب-ذات دلالة قوية على المحاذير التي تحيط بهذه العلاقة، وإذا كان الزواج لا يستطيع تخطي هذه المحاذير، فإن الحب-وهو يستوجب الستر والتخفي حتى بين الأكفاء-يصير محفوفا بالمخاطر حين يكون طرفاه المرأة العربية والرجل غير العربي. وهذا زعيم عشيرة أو قبيلة يشترط على أمير المؤمنين ألا يختار لابنته ولدا فيه دماء أعجمية حتى وإن كان ينتسب إلى البيت الأموي الحاكم !! وإذا صح هذا في فتره مبكرة كانت العصبية القبلية العربية فيها موضع اعتراف ورعاية، فإنه قد استمر في بعض البيئات إلى عصر آخر يوسم بخلاف ذلك.

فقد نقل ابن القيم عن الخرائطي أن المهدي خرج إلى الحج حتى إذا كان بزبالة، جلس يتغدى فأتى بدوي فناداه: يا أمير المؤمنين إني عاشق. ورفع صوته، فقال للحاجب: ويحك، ما هذا؟ قال: إنسان يصيح: إني عاشق. قال: أدخلوه. فأدخلوه عليه، فقال: من عشيقتك ؟ قال: ابنة عمي، قال: أو

لها أب ؟ قال: نعم. قال: فما له لا يزوجك إياها؟ قال: ها هنا شئ يا أمير المؤمنين. قال: ما هو ؟ قال: إني هجين. (والهجين: الذي أمه أمة مملوكة-ليست عربية)-قال له المهدى: فما يكون ؟ قال: إنه عندنا عيب.

فأرسل في طلب أبيها فأتى به، فقال: هذا ابن أخيك ؟ قال: نعم. قال: فلم لا تزوجه كريمتك ؟ فقال له مثل مقالة ابن أخيه. وكان من ولد العباس عنده جماعة، فقال: هؤلاء كلهم بنو العباس، وهم هجن، ما الذي يضرهم من ذلك ؟ قال: هو عندنا عيب. فقال له المهدي: زوجه إياها على عشرين ألف درهم، عشرة آلاف للعيب، وعشرة آلاف مهرها. قال: نعم.. . [*37]

هكذا بدأت كلمة «الهجين»، وكلمة «المذرع»-وهو عكس الهجين. من أمه عربية وأبوه غير عربي-تعترضان قصص الزواج والحب، على الرغم من استشهاد المهدي-وهو خليفة-بأن أكثر بني العباس من الهجناء، قد يومئ الخبر إلى أن البادية كانت موطن هذه التفرقة الاجتماعية في أمور الحب، وأن المدن والطبقات العليا كانت قد تحررت من هذه النظرة. والرابط بين النظرة القبلية والنظرة الطبقية شبه حتمي، فحيث تنظر سلالة من السلالات إلى نفسها على أنها أزكى دائما أو أرقى من غيرها، فإن هذه مقدمة ضرورية للقول بأن أبناء السلالة الواحدة ليسوا على درجة واحدة من النقاء ومن ثم الكفاءة.

وهناك من قاوم هذه التفرقة ورفضها منذ فترة مبكرة، وقد روي أن علي بن الحسين تزوج أم ولد لبعض الأنصار، فلامه عبد الملك في ذلك، فكتب إليه: أن الله قد رفع بالإسلام الخسيسة وأتم النقيصة، وأكرم به من اللؤم، فلا عار على مسلم. هذا رسول الله صلى الله عليه وسلم قد تزوج أمته وامرأة عبده. فقال عبد الملك: إن علي بن الحسين يتشرف من حيث يتضع الناس [*38]!!. والإشارة إلى «الناس» في هذا الخبر تعبير صحيح عن اتجاهات ما نسميه الآن «الرأي العام». ولا شك أن «السياسة» كانت تلعب دورا مهما في توجيه علاقات الزواج، وقد حدث أن خطب الحجاج الثقفي ابنة عبد الله بن جعفر وأمهرها تسعين ألف دينار. ولكن هذا الزواج لم يتم، وحيث تشير بعض المصادر إلى أن عبد الله بن جعفر-وهو من بيت النبوة-قد أنف أن يزوج الحجاج، وأنه احتال في ذلك، أو أحتيل له حتى ينهي الأمر دون إغضاب الحجاج، وله من السطوة ما هو معروف، فإن مصادر أخرى

تشير إلى أن الاعتراض على هذا الزواج جاء من البيت الأموي الحاكم، إذ سعى خالد بن يزيد بن معاوية إلى عبد الملك، وأخبره بهذه المصاهرة التي إن تمت صارت خطرا عليه، حتى قال خالد لعبد الملك: هل علمت أن أحدا كان بينه وبين من عادى ما كان بين آل أبي سفيان وآل الزبير بن العوام ؟ فإني تزوجت إليهم، فما في الأرض قبيلة من قريش أحب إلي منهم، فكيف تركت الحجاج وهو سهم من سهامك يتزوج إلى بني هاشم [39*]؟. وجاء أمر الخليفة أن ينصرف الحجاج عن هذا الزواج، مما أحنقه جدا. ونعود فنقول: إن الأمر هنا يتعلق بالمصاهرة، ولكن دلالته على ما يكتنف علاقة الحب تظل قائمة. وسنرى في قصص المحبين ما يؤكد أن فقدان الكفاءة كان آفة عاتية من آفات الحب.

أما القضية الثانية فهي علاقة الزوجة بالجارية حين ترى الزوجة هوى زوجها مع جارية هي مملوكة له، واعتباريا مملوكة لها أيضا. لقد اهتم الجاحظ بنوع معين من الجواري، ونال منهن حاملا على أخلاقهن وسلوكهن، وسنرى كيف حاول التنوخي أن يرد اعتبارهن إنسانيا، فيروى عديدا من القصص بين العبد المملوك أو السيد الحر والجارية، تسجل لهذه الجارية نقاء عواطفها ورقة شعورها وقدرتها على البذل في سبيل الحب حتى الموت، الذي اعتبر دائما دليلا لا يجحد على صدق العاطفة. ونعني هنا بالعلاقة بين الزوجة والجارية بين الحق الشرعي في امتلاك عواطف الزوج، وحق الهوى الذي يجعل الزوج يتمرد على هذا الحصار ويسعى-في ظل شرعية أخرى هي ملك اليمين-إلى ما يرضي عواطفه. وعلاقة الزوجة بالجارية المرغوبة لم تخضع للدرس، تتجاهل وكأنها واقع مفروض، أو كأنها استمرار لواقع آخر هو «الضرة»، والحق أن الجارية تختلف عن الضرة، وكان استكثار الرجل من الجواري أو عشقه لجارية من جواريه لا يدخل في نطاق تعدد الزوجات بالنسبة لشعور الزوجة. وقد يحدث في حالات نادرة أن تعرف الزوجة بهوى زوجها ورغبته في جارية معينة، فتسعى إلى شرائها وإهدائها إليه، والأخبار المروية في هذا المعنى تنحصر في الخلفاء وزوجات هؤلاء الخلفاء، وهي أخبار معدودة أو نادرة، مثل هذا الخبر الذي يروي عن عمر بن عبد العزيز، وقد علمت زوجته فاطمة بنت عبد الملك بكلفه بجارية قبل خلافته، فطلبها منها وحرص عليها، فأبت أن تدفعها إليه. فلما صار

خليفة قدمتها إليه هدية، إذ أصلحتها وجملتها وأرسلتها إلى جناحه، ولكن عمر نفسه كان قد تغير، فانصرف عنها، وإن لم تزل في نفسه حتى مات[*40].

وهناك خلفاء كلفوا بالجواري حتى غلب هواهم بهن على من عداهن، مثل يزيد بن الوليد وما يروى من جنونه بحبابة، وحسرته لموتها المفاجئ حسرة أذهلت عقله حتى لزم جثتها المتغيرة. وتبقى عواطف «الزوجة» غامضة في مثل هذه الأخبار والقصص، ولكن ما تدل عليه أن حالة الرضا بالواقع لم تحدث، وما كان لها أن تحدث. فهذا عمر بن شبه يروى خبرا؛ إذ كان الأحنف بن قيس يوما جالسا مع معوية، فمرت بهما وصيفة فدخلت بيتا من البيوت، فقال معاوية: يا أبا بحر، أنا والله أحب هذه الجارية وقد أمكنتني منها لولا الحياء من مكانك. فقال الأحنف: فأنا أقوم. فقال معاوية: بل تجلس لئلا تستريب بنا فاطمة. وهكذا يقوم الأحنف بتغطية معاوية، في نزوته «المشروعة» خوفا من غضب الزوجة !!

وهذا خبر آخر يتعلق بالزوجة والجارية أيضا، فقد ذكر الشعبي: أن عبد الله بن رواحة أصاب جارية له، فسمعت به امرأته، فأخذت شفرة فأتته حين قام وقالت له: أفعلتها يا ابن رواحة؟ فقال: ما فعلت شيئا. فقالت: لتقرأن قرآنا، وإلا بعجتك بها. قال: ففكرت في قراءة القرآن وأنا جنب فهبت ذلك، وهي امرأة غيراء في يدها شفرة لا آمن أن تأتي بما قالت. فقلت:

وفينا رسول الله يتلو كتابه
إذا انشق معروف من الصبح ساطع
أرانا الهدى، بعد العمى، فقلوبنا
به موقنات، أن ما قال واقع
يبيت يجافي جنبه عن فراشه،
إذا استثقلت بالكافرين المضاجع

قال: فألقت السكين من يدها، وقالت: آمنت بالله، وكذبت البصر. قال: فأتيت النبي، صلى الله عليه وسلم، فأخبرته بذلك، فضحك وأعجبه ما صنعت [*41].

فإذا كانت الدراسات العربية قد نوهت طويلا بغيرة العاشق على من يعشقه، فإنها لم تلتفت كثيرا إلى غيرة عاشق آخر، يغار من هذا العشق

أيضا، وأكثر ما يكون ذلك من الضرتين، وهذا متوقع، ولكنه بين الزوجة والجارية ينم على حرية العشق عند الرجل، وتخطيه للكثير من المواضعات الاجتماعية التي ارتبطت بالزواج أصلا، ولم تتسلل إلى مقدماته من الحب والهوى. فتخطى حاجز الكفاءة، كما تخطى حواجز الجنس والدين في كثير من الأحيان.

الحواشي

(*1) هكذا جاءت في النسخة التي بين أيدينا، ونرجح أنها تحريف عن «النزوع» ليستقيم المعنى والسياق، وإذا اعتبر تشابه بمعنى «غمض» صح المعنى على ما هو عليه أيضا.

(*2) طوق الحمامة ص 21.

(*3) النصف الأول من كتاب الزهرة ص 15.

(*4) نالت «النفس» الإنسانية، اهتماما متصلا لدى مفكري الإسلام من الفقهاء والمتكلمين والفلاسفة والمتصوفة، وقد استعملت مرادفه للروح، وتعني: مبدأ الحياة في الكائن الحي، ومبدأ الإدراك والفكر وتعقل الأشياء. وربما فرت النفس تفسيرا ماديا عند بعض المتكلمين الأوائل، بتأثير الفلسفة الرواقية، ورأي الذريين من مفكري اليونان، فالنفس عندهم محددة بالجسم الذي توجد معه وفيه، وهناك تصور مادي معتدل هو الأكثر انتشارا في الفكر الإسلامي، يرى أن النفس جسم نوراني سماوي لطيف الجوهر، على طبيعة ضوء الشمس، تنفذ في الجسد نفاذ ماء الورد في جسم الورد. وهناك من رأى أن

النفس هي الدم الخالص من الكدر والعفونات. و يقترب التصور اللامادي (أو الروحي) للنفس عند الأطباء الذين قالوا بأنها تأليف ونسبة بين العناصر التي يتركب منها العالم. أما الاتجاه الروحي الصريح فقد قال بأن النفس جوهر روحاني خالص، منفصل من البدن ومتمايز عنه في وجوده. وأصحاب هذا القول هم المقرون بسبق وجود النفس على البدن، وبقائها بعد فنائه. ومن بين من قال بهذا الرأي ابن حزم، وهناك استدلالات إسلامية كثيرة لهذا الرأي، وان تكن الفلسفة الأفلاطونية قد دعت إليه أيضا. والجانب المقبول من أسطورة الايروس ما تدل عليه من وجود سابق للروح على الوجود الدنيوي، ومن أن هذا الجوهر الروحي هو مناط الإدراك، ومن ثم التعارف والتناكر. وهناك اختلاف آخر بين قول ابن داود وقول ابن حزم، فمع قولهما معا بأن الروح أو النفس مخلوقة محدثة، فإن عبارة ابن داود التي يرددها عن أسطورة الايروس قد تعني أنها مخلوقة قبل الجسد الذي حلت فيه، في حين تجنب ابن حزم إثارة هذه القضية، وتكلم عن النفس من حيث الماهية (أصل عنصرها الرفيع). وسنرى أن ابن القيم سيتخذ موقفا مختلفا من القولين.

(*5) وقد نص الديلمي على القولين، فنسب إلى أفلاطون قوله: إن الله تعالى خلق الأرواح (وليس كل روح) كهيئة الكرة، ثم قسمها بين الخلائق كلها، وأسكن منها في بدن من شاء من خلقه، قال الديلمي: فعلى هذا يجب أن تكون المحبة إنما هي تجاذب بعضها إلى بعض. ثم ينسب إلى بعضهم القول الآخر، وهو أن الله تعالى خلق روح المتحابين روحا واحدا فشقهما نصفين وأسكنهما بدنين، فإذا انشق الشخصان حن الشق إلى الشق. انظر: كتاب عطف الألف المألوف على اللام المعطوف ص 41.

(*6) المنصف الأول من كتاب الزهرة ص 65.

(*7) لسان العرب مادة «شكل».

(*8) طوق الحمامة ص 23.

(*9) السابق ص 24 وانظر التعليق في هامش الصفحة.
(*10) السابق ص 22، 23.
(*11) ثمامة بن أشرس النميري، من كبار المعتزلة، كان له اتصال بالرشيد والمأمون، وكان ذا نوادر وملح، ومن تلاميذه الجاحظ. الإعلام 2 / 100.
(*12) ذم الهوى ص 291 وهناك رواية أخرى لنفس الموقف رواها ابن الجوزي أيضا عن جعفر السراج.
(*13) السابق ص 291، 292 وقد أجاب ذو الرياستين إجابة قريبة من ذلك عن معنى الود انظر: ذم الهوى ص 298.
(*14) السابق ص297.
(*15) السابق ص 302 (*16) روضة المحبين ونزهة المشتاقين ص 66
(*17) السابق ص 67- 70 (*18) السابق ص 74.
(*19) السابق ص 76، 77.
(*20) النصف الأول من كتاب الزهرة ص 19، 20.
(*21) ذم الهوى ص 293، (*22) روضة العاشق ونزهة الوامق «مخطوط» من ورقة رقم 10 إلى رقم 18.
(*23) روضة المحبين ونزهة المشتاقين ص 16- 53.
(*24) فقه اللغة وسر العربية ص 267، 268، (*25) قال ابن القيم إن للحب أكثر من ستين اسما ولكنه لم يفصل غير خمسين، و يتحرك كلامه بين اعتبار الترادف في المعنى، والتخالف وهو الأصوب.
(*26) طوق الحمامة ص 29.
(*27) انظر مثلا ج 1 ص 113 «وقد ألقت القينة بنفسها في دجلة، وتبعها فتاها» وقد سبق ابن داود إلى رواية هذا الخبر، ونسبه الوشاء إلى الجاحظ كما قدمنا.
(*28) من إعلام الصوفية، بغدادي المولد والوفاة، ومن أكثر الصوفية نقاء عقيدة، والتزاما بالكتاب والسنة، توفي سنة 297 هـ.
(*29) مصارع العشاق ج 1 ص 109، 110.
(*30) ذم الهوى ص 585، 587.
(*31) روضة المحبين ونزهة المشتاقين: الباب العشرون: في علامات المحبة وشواهدها ص 259-287.
(*32) السابق ص 265.
(*33) روضة العاشق ونزهة الوامق-مخطوط-ورقة رقم 9.
(*34) الخطوط السابق-ورقة رقم 10 بل يستعمل الكسائي كثيرا من مصطلحات التصوف في كتابته عن الحب، فيقول مثلا: وسئل بعضهم متى يبلغ الطالب للمحبة إلى بدء أحوالها؟-ورقة رقم 16.
(*35) تزيين الأسواق في أخبار العشاق ص 268.
(*36) العقد الفريد ج 6 ص 90، 91، 98 وأنظرها بصيغة مختلفة في عيون الأخبار ج 10 ص 73.
(*37) روضة المحبين ونزهة المشتاقين ص 384، والقصة ذاتها مع تغيير طفيف في أخبار النساء ص 206، واسم البدوي أبو مياس.

(*38) عيون الأخبار ج 10 ص 8.

(*39) العقد الفريد ج 6 ص 122.

(*40) منازل الأحباب ومنازه الألباب-مخطوط-ورقة رقم 22.

(*41) أخبار النساء ص 185, 92, 93.

٦ روافد واتفاقات

على مأدبة أفلاطون:

لقد دل السير التاريخي للدراسات حول الحب على عظمة الاهتمام بهذه العاطفة، كما دل التحليل لاتجاهاتها العامة على مرونة النظر إليها، فلم يكن البحث في الماهية معطلا لمراقبة أثر الزمن وفوارق المجتمعات والطبقات، كما لم يكن الحرص على مبدأ أخلاقي حاجبا دون تسجيل كيف تعصف هذه العاطفة بالنفوس، حتى تبلغ بها الجنون أو الموت. وقد حرصنا على إبراز جوانب الأصالة في تلك الدراسات، بما يقربنا من إدراك ما يمكن اعتباره نظرية عربية في الحب، وأشرنا أحيانا إلى ألوان من التأثر بثقافات أخرى غير إسلامية، دلت بنفسها على منابعها. وإذا كنا نذكر بأنه لا شيء ينبع من لا شيء، وأن أي فكرة أو مادة، إنما هي إفادة من أفكار ومواد سابقة، وأنه لا عيب مطلقا في أن يفيد الفكر العربي من الثقافات السابقة، فإننا نرى أن هذه الثقافات لم تمنح الفكر العربي جوهر نظريته، وإنما ظلت بمثابة روافد متشعبة أدمجت في التيار الرئيسي الذي ظل عربيا إسلاميا في جوهره، أي أن الصلة بين النظرة أو النظرية العربية وغيرها ظلت في حدود التأثر المحمود، الذي ينتقي

ما يتوافق وتعميق النظرة الخاصة، ولم يتجاوزها إلى المنزلق الخطر: مرحلة التبعية الفكرية. هناك اتفاقات واضحة سنشير إليها، ومردها إلى أن التجربة العاطفية في مجال الحب إنسانية في جوهرها، وتتشابه النظرة إليها أو تتقارب كما تتشابه تجارب المحبين وتتقارب. ومع هذا فستظل النكهة الخاصة تعبق بها أجواء النظرية العربية من حيث هي نتاج عقلية ذات عقيدة وبناء حضاري وثقافي خاص، فمن الوجهة العلمية الخالصة لن تكون الشخصية الواحدة المبدعة، ولن يكون الانطباع الموحد الشامل، لنشاطها العقلي كله، على نقيض مع بعض ما أبدعت حتى وان اتسم بالخصوصية أو الاستثناء. وما نريد أن نصل إليه أن هذه الطائفة من الفقهاء الذين اتجهوا إلى موضوع الحب وألفوا فيه كتبهم، قد ظلوا «فقهاء» على المستوى الواعي المتعمد، حتى وان أحسسنا تحت السطح صراعا ناشبا بين العقل المتفقه والنفس اللوامة والعواطف المستنفرة. وقد يتجلى هذا الصراع في حالة من الانفصام نلحظها حين نضع مقدمة الكتاب في مقابل محتواه الشامل، فنجد المقدمة تقول شيئا على سبيل التقرير، ونجد المحتوى يقول شيئا آخر على سبيل الرواية والتعليق والاختيار. وقد يكون المحتوى إسلامي العناوين-كما في ذم الهوى-ولكنه في صميمه يدخل في نطاق القصص والأخبار، وقد تغلب عليه الرواية والنقد من خلال الاختيار-كما في الزهرة، ومصارع العشاق، وتزيين الأسواق-وهنا تبقى المقدمات النظرية أدل على المنطلقات الفكرية الواعية التي اعتنقها هؤلاء المؤلفون، وهي إن عبرت في جانب منها عن شخصية «الفقيه»، فإنها ستعبر في جانب آخر عن أن الفقه لم يكن كل بضاعته، وأن تأثيرات واضحة من ثقافات أخرى-قد لا يقرها الفكر الإسلامي-قد وجدت سبيلها إلى عقل الفقيه وقلمه، وفرضت نفسها كثقافة عصرية، ولغة مجازية قادرة على تفسير ما عجز الفقيه عن تفسيره في حدود فقهه. والذي نؤكده هنا أن هؤلاء الفقهاء كانوا حريصين على تأكيد المنطلق الإسلامي لدراساتهم العاطفية، ولعلنا نتذكر ما سبقت الإشارة إليه أنه بين دوافع ابن داود لتأليف كتابه عدم رضاه عن محاولات المؤلفين قبله الذين نسبوا إلى الأنبياء والصالحين ما لا يليق بهم وأباحوه للعامة، و يشير إلى نتائجه الخطرة سواء صدقته العامة أو كذبته، ولكن هذا الدافع الديني لم يوجه الفكرة النظرية عن الحب في مراحل الكتاب كله، بل ترددت أسماء

أفلاطون وجالينوس وغيرهما عبر صفحاته، مما يؤكد وجود رافد قوى من الثقافة اليونانية، قد اطلع عليه هؤلاء الفقهاء، وأفادوا منه في حدود طاقتهم وحدود المسموح به في المجال الذي اختارته أقلامهم وهو مجال الحب.

ولعل مقدمة ابن حزم لكتابه أعمق دلالة فيما نحن بصدده، إن الفجوة واسعة، ربما إلى درجة التناقض بين المقدمة النظرية التي تحاول أن تبدو إسلامية، والمحتوى المتحرر الذي لم يجد بعض المعاصرين حرجا في وصفه بالأدب المكشوف، كما سيمتزج فيها الوافد بالأصيل، أي التأثير اليوناني الفلسفي بالفكر الإسلامي المستمد من آيات القرآن وأحاديث الرسول، وأنه لمن الطريف حقا أن في ابن داود يتبع هذه الآيات والأحاديث بأقوال من الشعر الجاهلي يرى أنها تجري في تيار الآية أو الحديث، كما يورد بعض أقوال حكماء اليونان ثم يتبعها بأبيات من الشعر الأموي تطابقها في المعنى العام، ووجه الطرافة أن الأثر الفلسفي اليوناني قد تأخر إلى القرن الثاني أو الثالث في زمن العباسيين، ومن ثم لن تكون العلاقة محصورة في التأثير والتأثر، وإنما هي وحدة الشعور الإنساني والمعاناة العاطفية بين الشعوب، ومن ثم يسلم لنا القول بأن أصل هذه الدراسات قد بقي إسلاميا عربيا، وأن التأثير اليوناني ظل في مرتبة الرافد الذي ينير الظاهرة، و يعمقها، ولكنه لم يوجدها من العدم.

ولا يتوقف مدى التأثير اليوناني عند هذين الفقيهين، بل لا يتوقف مداه عند أسطورة الروح المدورة الشكل-كما قال ابن داود-أو الأكر المقسومة، كما قال وفند ابن حزم ونعتقد أنه قد آن لنا أن نتوقف بشيء من التفصيل عند كتاب «المأدبة» لأفلاطون، ليس لأنه المصدر للأسطورة السالفة فحسب، وإنما لأنه تضمن أكبر مجموعة من الآراء والأفكار عن الحب. مصدره، وطبيعته، وملامحه، وآثاره، وقبل كل شيء: ماهيته.

وقد يحق لبعض مفكرينا أن يرى في اختيار «المأدبة» عنوانا لمحاورة أفلاطون عن الحب أمرا له دلالته، ذا صلة وثيقة بالحب، وهو تعلق النفس بنفس أخرى عن طريق الحوار[*1]. ونضيف بدروننا مغزى آخر لا يقل أهمية، بل أكثر من مغزى، فالمحاورة تجرى في بيت أجانون الشاعر، الذي كان يحتفل بالجائزة التي ظفر بها. وما دمنا أمام نوع من الحوار الفلسفي واللغة الرمزية، فقد يكون من حقنا اعتبار علاقة «الشعر» بالحب،

واعتبار الظفر فيه «جائزة» أولى تستحق الاحتفال وتثير الحوار من إيحاءات ما تدل عليه المأدبة !! ومهما يكن من أمر فقد دار الحوار بين جلساء المائدة، ولم يكتمل إلا حين تدخلت «ديوتيم» في حوار لها مع سقراط، ولا نشك في أهمية هذا المغزى. ففي شئون الحب لا يكتمل المعنى إلا بالمرأة، ولا نصل إلى فصل الخطاب إلا عن طريقها، و يقر سقراط بفضلها صراحة إذ يقول عنها: «وهي التي علمتني هذه الأمور عن الحب».

وفيما يخص حوار المأدبة فإننا سنكتفي هنا باللمحة الدالة على اتجاه الآراء فيه، تلك الآراء التي حاولت أن تفسر الحب تفسيرا فلسفيا، وكان المتحدثون يجلسون إلى مائدة «أجاتون»، وقد بدءوا بمدح الحب أو ذمه كل على طريقته الخاصة، ولكن ظل الأساس واحدا وهو أن الحب اله، و ينبغي النظر إليه بتقديس، وقد أدلى أفلاطون برأيه في النهاية من خلال أستاذه سقراط، بطريقته الحوارية المقنعة القائمة على مناقشة الأضداد، والاعتماد على «الإسقاط» ثم ينتهي إلى «دليل الخلف»، فيستقر الرأي-الذي لا رأي غيره-في النهاية.

سنعرض الآراء التي ألقيت حول المأدبة [*2]، وسنضع في الاعتبار أنه من الضروري تخطي الطابع الوثني لهذه الأقوال، وأن لغتها مجازية ذات دلالات رمزية يمكن اكتشافها بقليل من التأمل.

كان «فيدروس» أول المتكلمين، والحب عنده أقدم الآلهة، إنه أول، ليس له نسب، لم يذكر أبواه في أي مؤلف، لا نثرا ولا شعرا. وهنا يستشهد فيدروس بعبارة لهزيود، الذي يقرر أن أول الموجودات كان العماء، ثم كانت الأرض ذات الصدر الرحب، وهي الأساس الأكيد لكل الأشياء، ثم الحب.. فهو التعمير وهو الحياة، وهو فاضل خير بطبيعته.. ولذلك يشعر الإنسان بالخجل إذا ارتكب عملا ينتقص من قدره أمام والده أو صديقه، ولكنه أبدا لن يشعر بألم يساوي ألمه إذا وقع منه النقص أمام محبوبه. و بذلك يكون فيدروس قد تحدث عن الأثر الأخلاقي والمظهر الاجتماعي للحب، ورأى أنه سبيل إلى الفضيلة، وأنه رباط بين الجماعة.

ثم يتكلم «بوزانياس» فيقرر أن للحب إلهتين الأولى أو الكبيرة ابنة أورانوس أي السماء، والأخرى من نسل ديون وزيوس، وهي البانديمية.. أي الشعبية. وهكذا أرجع الحب إلى نوعين: سماوي وأرضي أو شعبي. ويقول بوزانياس:

على هذا النحو كل ما نفعله من الشراب والغناء والحديث، فليس في كل ذلك ما هو جميل إذا نظر إليه نظرة مطلقة، ولكن الطريقة التي يمكن أن يتحقق بها هذا النشاط هي التي تضفي عليه هذه الصفة. وهكذا سيختلف الحب السماوي عن الحب الشعبي، أو الذي هو في استطاعة العامة، فليس الحب في ذاته حسنا أو شريفا إلا حين يحركنا إلى محبة ما هو شريف، أما الذين يتحركون نحو إشباع اللذة الحسية وعشق البدن فتكون شهواتهم جسدية، وأما الذين يهتدون بالحب الإلهي فإنهم يتحركون نحو خير المحبوب ومساعدته على بلوغ الكمال، ومن ثم كان الحب قوة تربوية عظيمة الأثر(*3). وقد تكلم الطبيب من وجهة نظر الطب، فقال أركسماخوس الطبيب إن الحب قوة خلاقة نهض بها الكون، كما ذهب إلى أن الصحة هي ائتلاف الأضداد بالحب.

وحين يبدأ «أرستوفان» حديثه فإننا سنواجه قصة الإنسان المدور، أو الأكر المقسومة، فهو أهم خطباء المأدبة بالنسبة لابن داود. لقد قدم أسطورة هي بمثابة أنثروبولوجيا خيالية-إن صح القول-يحاول أن يفسر بها تاريخ التجاذب العاطفي بين الرجل والمرأة وأطواره وأسراره. و يقرر أرستوفان أن الإنسان في عصوره السحيقة لم يكن كما نعهده اليوم من اعتدال القامة واتجاه الحركة، بل لم يكن مجرد ذكر وأنثى، وإنما كان هناك نوع ثالث هو ذكر وأنثى معا، سبق هذين النوعين أو هو الأساس الغيبي لهما، وكانت صورة هذا المخلوق لها ظهر مستدير، وجوانب دائرية، كما كان مزدوج الأطراف، وله وجهان ركبا على عنق مستدير كامل الاستدارة، وكان مشيه دحرجة !!

ولسنا بسبيل نقد هذه الرؤية الأسطورية، وبصفة عامة فإن «إنسان» أرستوفان وجد وفيه عوامل الانقسام، ولم يكن له دور متميز في صورته الممتزجة أو المزدوجة. ومبعث هذه الأسطورة اعتقاد العلماء والفلاسفة الإغريق أن العالم دائري-وهذا غير كروية الأرض بالطبع-فكل الكواكب دائرية، وهذا العون وليد حركة الأفلاك التي تسير في حركة دائرية أيضا، فالدائرة إذن أكمل الأشكال، وهي المسار للكائنات والظواهر كافة، ومن ثم جاء مخلوق أرستوفان متوافقا مع هذه العقيدة. ثم جاءت قضية تطلعه إلى بعض أسرار الآلهة وتمرده على إرادتها المطلقة-كما حدث من بروميثيوس

من قبل-، ومن ثم كانت غضبة الآلهة، وقرار «زيوس» كبيرهم بأن يقطع هذا المخلوق الكروي شطرين وبذلك يصير أشد ضعفا، وفي الوقت نفسه سيصير نتاجه أوفر عددا.

ونمضي عن أسطورة أرستوفان إلى دلالتها الفلسفية والنفسية، فبعد أن شطر الكائن الطبيعي إلى شطرين، صار كل شطر يتوق إلى نصفه الآخر، وحين يلتقيان فان كلا منهما يلف ذراعيه حول الآخر، إعلانا عن الرغبة في العودة إلى حالة الكائن الواحد، ومن ثم، فمن المؤكد-كما يقول أرستوفان-أن حب البشر بعضهم لبعض تأصل في قلوبهم منذ ذلك الوقت السحيق، ذلك الحب الذي يسعى إلى أن يجعل من مخلوقين مخلوقا واحدا، ويصير على هذا الوجه شفاء للطبيعة البشرية.

وأخيرا يتكلم «أجاتون» الداعي إلى المأدبة والمحتفي به في الوقت نفسه، تاركا مشهد الختام لسقراط. وفي رأي أجاتون أن الحب أصغر الآلهة سنا، وليس أقدمها، بدليل أنه يمقت الشيخوخة ويفر منها، ويتعلق بالشباب، بل هو الشباب الدائم، وهو مرن أيضا، لأنه ينثني و يتشكل أمام المناسبات والظروف. ويمضي أجاتون معددا نعم الحب على الإنسان، فهو الذي يجردنا من الاعتقاد بأننا غرباء فيما بيننا، ويجعلنا نفيض بالاعتقاد بأننا ذوو قربى، إذ تعقد تحت لوائه جلسات الفكر والسمر والعبادة أيضا، فهو الأجمل والأفضل، الذي يفتن عقول الآلهة، كما يفتن عقول البشر، وهو مصدر الشعر والفنون الجميلة كلها... فحين يحب البشر فإنهم يتحولون إلى شعراء، وتستجيب نفوسهم للجمال.

وهنا يقترب الحوار من رأي أفلاطون الذي سيدلي به سقراط، كما هو متبع في منهج أفلاطون الجدلي.. .

ففي النهاية يتكلم سقراط، يروي قصة حوار كان هو طرفا فيه، مع العرافة الفيلسوفة «ديوتيم»-وهي: كما يقول-التي لقنته أمور الحب، وليس من شك في أن اختيار المرأة كطرف في الجدل حول الحب له مغزاه المتشعب، وسنرى أن ديوتيم هي التي علمت سقراط هذه المرة، فكان-في شئون الحب وأمام المرأة-هو المتعلم لا المعلم !!

ومهما يكن من أمر فقد بدأ الحوار بين سقراط وديوتيم بالإقرار بأنه من الخطأ وصف الحب بأنه جميل أو يرغب في الجمال، وليس بالضرورة

أن يكون قبيحا كل ما ليس بجميل، فهناك دائما درجة وسطى بين الأضداد، ومن ثم فإن الحب ليس خيرا في ذاته وليس جميلا، كما أنه ليس قبيحا في ذاته ولا شريرا، ولكنه-كما تقرر ديوتيم-وسط بين الطرفين، وينبغي أن نوضح فرقا أساسيا بين الوسطية، أو النقطة في منتصف الطريق بين طرفين، كما تبدو في حوار المأدبة، وما تدل عليه في الفلسفة الأرسطية، فقد رأى أرسطو أن الفضيلة وسط بين رذيلتين، هما الإفراط والتفريط. أما الوسطية في حوار المأدبة فإنها تعني أن الصفة ليست من جوهر الشيء، فهو يتقبل الأضداد، حسب الوسائل والغايات، وهكذا الحب، لا يوصف بأنه فضيلة في ذاته، ولا يوصف بأنه شر في ذاته، لا يوصف بأنه إله، ولا يوصف بأنه شيطان.. إنه «الوساطة» بين الآلهة والبشر، وهو «وسط» بين الخالد والفاني. وهو في مصدره الغيبي يؤكد هذه القدرة المزدوجة، فهو ابن «الفاقة» و«الحيلة»، كذلك فإنه فقير على الدوام، وهيهات أن يكون جميلا أو رقيقا كما يتصوره عامة الناس، بل انه على العكس-فظ قذر حافي القدمين متشرد كأمه (الفاقة) ولكنه بالمقابل فيه شبه من والده، متربص دائما لكل ما هو جميل وطيب، إذ أنه جرئ قوي، قناص لا يهاب شيئا، ولوع بالابتكار لا تنفد حيله، سفسطائي لا يضارع، وليست له طبيعة الخالدين ولا الفانين، قد يكون في اليوم الواحد متمتعا بالحياة على أتم نضرة، فإذا به يموت فجأة، وقد يحيا من جديد عندما تنجح حيله بفضل طبيعة أبيه، ومع ذلك ينساب دائما من بين أصابعه ما كسبه من هذه الحيل، فالحب ليس دائما في عوز الفاقة، كما أنه ليس في سعة العيش. وأخيرا-كما تقول ديوتيم-لا يجوز أن نخلط بين الحب والمحبوب، فالمحبوب دائما جميل، ولكن الحب ليس بالضرورة كذلك وإن كان يتعلق بما هو جميل، وهذا هو معنى السعادة في رأي الفلسفة.. أي نشدان الجمال، فهي الغاية التي ما بعدها غاية.

التأثر والأصالة:

ينبغي أن نضع بعض المبادئ المقررة، لكي يتسنى لنا أن نرى الأمور في حجمها ومكانها الصحيح. ولنعترف أولا أن الاطلاع على ترجمة أو تلخيص بالعربية لحوار المأدبة ليس موضع شك، فالإشارة إلى «الايروس» أو الخلوق

المدور الشكل، لا يمكن إرجاعه إلى توارد الأفكار أو الاتفاق، حيث لا أساس له في الأساطير أو العقائد العربية، ويجزم بهذا تعدد الإشارات إلى فلاسفة وأطباء في «الزهرة»، بل في كتابات الجاحظ وهي سابقة عليه، وقد ازدهرت الترجمة منذ عصر الرشيد وإلى ما بعد عصر المتوكل (توفي الرشيد سنة 193 هـ، وقتل المتوكل سنة 247 هـ). وسنرى الآن بشكل قاطع أيضا أن تأثير أفلاطون والثقافة اليونانية يتجاوز «المأدبة» إلى مقولات وتيارات أخرى. ولكن من وجهة أخرى سيكون من الخطأ البالغ والظلم للثقافة العربية أن نعيد أي لون من التشابه الفكري إلى التأثر المباشر، فليس الحب وقفا على عصر أو شعب أو ثقافة، وهو مما تتشابه فيه الطباع والمشاعر والمسالك كما قدمنا، وسنجد في كلام العرب ما يكاد يكون إعادة لمجموع الأقوال حول المائدة، بصرف النظر عن أسطورة الايروس التي قال بها أرستوفان وحده، ومع هذا فإن هذه الأقوال تكشف عن طبيعة الفراسة العربية، والقدرة على الملاحظة، والدراية بالطباع والأخلاق، ولم يكن العرب بحاجة إلى ثقافة أخرى لترشدهم إلى شيء من ذلك، وهذا شعرهم يشهد بصدق الدراية ورهافة الشعور ودقة الملاحظة للواقع الحسي والواقع النفسي معا.

وهذه جملة من الأقوال تناظر أقوال المتحاورين حول المائدة:

قول الأصمعي في جواب سؤال عن سبب العشق:

إذا تقادحت الأخلاق المتشاكلة، وتمازجت الأرواح المتشابهة، ألهبت لمح نور ساطع، يستضيء به العقل وتهتز لإشراقه لطباع الحياة، ويتصور من ذلك النور خلق خاص بالنفس، متصل يجوهريتها، يسمى العشق.

وقال ثمامة:

العشق جليس ممتع، وأليف مؤنس، وصاحب ملك، مسالكه لطيفة، ومذاهبه غامضة، وأحكامه جائرة، ملك الأبدان وأرواحها، والقلوب وخواطرها، والعيون ونواظرها، والعقول وآراءها، وأعطى عنان طاعتها وقود تصرفها، توارى عن الأبصار مدخله، وعمى في القلوب مسلكه.

وقال ابن الدباغ:

أعلم أن مطلب ذوي العقول الكاملة، والنفوس الفاضلة، نيل السعادة القصوى، التي معناها الحياة الدائمة في الملأ الأعلى، ومشاهدة أنوار حضرة قدس المولى، والتلذذ بمطالعة الجمال الإلهي الأسني.. . وإنما سبق

للنفس التلذذ بالمحسوسات قبل اللذة بالأمور الروحانية لتقدم الحواس وقوى الطبع البدني من أول النشيء قبل اندراج نور العقل وإشراقه على اللذات الإنسانية.. واعلم أنه متى كانت المناسبة التي بين المحبين بالفطرة الأولى خفيت أسباب المحبة في هذا الوجود، وإن اتفقت بعد فإن كانت تلك الأسباب ظاهرة فزمان ظهور المحبة بقدر ارتفاع العوارض عن إحدى الذاتين حتى تحصل المناسبة، وربما كانت المناسبة فيما بعد بما يقرب بالرياضة والتنقل في أطوار المحبة حتى تعود إلى أخص رتب القرب. وهذه الأطوار هي مقامات المحبة [*4]

وعقد ابن القيم بابا تحت عنوان: «في أن العالم العلوي والسفلي إنما وجد بالمحبة ولأجلها، وأن حركات الأفلاك والشمس والقمر والنجوم وحركات الملائكة والحيوانات وحركة كل متحرك إنما وجدت بسبب الحب». وفي هذا الباب، يقسم كل ما في العالم من حركة تحت ثلاثة أنواع: اختيارية وقسرية وطبيعية، ثم يقول:

والحركة الاختيارية أصلها الإرادة، والقسرية والطبيعية تابعتان لها، فعاد الأمر إلى الحركة الإرادية، فجميع حركات العالم العلوي والسفلي تابعة للإرادة والمحبة، وبها تحرك العالم ولأجلها، فهي العلة الفاعلية والغائية، بل هي التي بها ولأجلها وجد العالم، فما تحرك في العالم العلوي والسفلي حركة إلا والإرادة والمحبة سببها وغايتها، بل حقيقة المحبة حركة نفس المحب إلى محبوبه، فالمحبة حركة بلا سكون. وكمال المحبة هو العبودية، والذل، والخضوع، والطاعة للمحبوب [*5].

ففي مثل هذه الأقوال نجد الإيمان بقدم الحب (على الأقل كصفة من صفات الله) وإسناد كل ما وجد في الكون إليه، وأنه ملك مطاع، وأنه مفجر لمواهب الإنسان ومشاعره، وأنه يجعله يقبل ما لم يكن يرضى من قبل، وأنه يلعب بمصائر الناس.. الخ. وهذا التشابه في المعاني العامة لا يعني التأثر المباشر، هذا فضلا عن أن التأثر المباشر الذي سنجده يتحدد بترديد بعض الأقوال منسوبة صراحة إلى أصحابها من قدماء اليونان لا يؤدي إلى القول بفقدان الأصالة ؛ لأن هذه الأقوال المنسوبة صراحة لفلاسفة وأطباء وخطباء تلتقي في معناها العام مع أقوال أخرى للعرب، ولأنها مجرد آراء فردية ولا تمثل نظرية أو عقيدة عندهم، ولم تقم عليها نظرية أو عقيدة عندنا.

وقد سبق أن عرفنا ما ردد ابن داود من زعم بعض المتفلسفين أن الله جل ثناؤه خلق كل روح مدورة الشكل، وكذلك فقد حكى عن أفلاطون أنه قال: ما أدري ما الهوى، غير أني أعلم أنه جنون الهي لا محمود ولا مذموم. كما نقل زعم بطليموس عن الاتفاق في الصداقة والعداوة، وما زعم جالينوس عن المشاكلة، وقوله أن العشق من فعل النفس وهي كامنة ني الدماغ.

وينقل جعفر السراج عن أبي بكر بن المرزبان بسنده، أن سقراط الحكيم قال: العشق جنون، وهو ألوان كما أن الجنون ألوان[*6].

ويتوسع ابن الجوزي في إيراد مثل هذه التعريفات المقتضبة، وهاك جملة من اقتباساته:

قال أفلاطون: العشق حركة النفس الفارغة بغير فكرة.

وسئل يوذجانس عن العشق، فقال: سوء اختيار صادف نفسا فارغة.

وقال أرسطاطاليس: العشق هو عمى الحس عن إدراك عيوب المحبوب.

وقال فيثاغورس: العشق طمع يتولد في القلب، ويتحرك وينمي، ثم يتربى، ويجتمع إليه مواد من الحرص، فكلما قوى ازداد صاحبه في الاهتياج واللجاج، والتمادي في الطمع، والفكر في الأماني، والحرص على الطلب، حتى يؤديه ذلك إلى الغم المقلق.

وفي هذا المعنى قال المتنبي:

وما العشق إلا غرة وطماعة

يعرض قلب نفسه فيصاب

وقال بعض الفلاسفة: لم أر حقا أشبه بباطل، ولا باطلا أشبه بحق، من العشق. هزله جد، وجده هزل، وأوله لعب وآخره عطب[*7]. وفي «ذكر أدوية العشق» ينقل عن بقراط قوله: قصت الأدواء بالعقاقير، وأقمتها بازاء العلل، فأعياني دواء الحب بعد تمكنه أن أدركه[*8]. وينقل في مكان آخر عن جالينوس، ما سبق لابن داود اقتباسه مع تغيير طفيف في التركيب لا ينال من وحدة المعنى، فالعشق من فعل النفس، وهي كامنة في الدماغ والقلب والكبد، وفي الدماغ ثلاثة مساكن: للتخيل والفكر والذكر، ولن يستحق العاشق هذه الصفة حتى تسخر كل نفسه للعشق[*9].

ويردد ابن القيم جانبا مما سبق إليه ابن داود وابن الجوزي[*10]، وسيمضي موكب الاقتباس ويتوسع عند المتأخرين، وليس من همنا أن

نستقصي هذه النقول، حين لا تدل على تأثير فكري صريح، وتصير مجرد أقوال حكمية منتشرة.

وأحسب أننا الآن على أهبة التوقف عند مسائل محددة، نحسم بها قضية التأثر والأصالة على أن نضع في الاعتبار دائما أن العرب من أصحاب الدراسات عن الحب كانوا حريصين دائما على أن يكتشفوا في تراثهم العربي الإسلامي مقابلا لما يقرءون في الثقافة اليونانية أو غيرها، وقد رأينا من قبل كيف سجل ابن داود حديثا نبويا عن الأرواح الجنود المجندة، قبل أن يضع أمامنا أسطورة الروح المدورة الشكل، وكيف عقب على هذه الأسطورة بأبيات في الشعر الجاهلي والأموي، فهو بالطبع شعر معبر عن أصحابه وتراثهم، وليس صدى لتأثير وافد. وكذلك فعل ابن حزم حين يكشف عن ماهية الحب بأنه اتصال بين أجزاء النفوس المقسومة في هذه الخليقة في أصل عنصرها الرفيع. وقد أرجع ابن حزم تعريفه هذا إلى الآية الكريمة: (هو الذي خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها ليسكن إليها) وكان تعقيبه الرائع عليها، وهو قوله: «فجعل علة السكون أنها منه»، فابن حزم يأخذ بالتعليل الميتافيزيقي، على الرغم من أنه يقرر في البداية أن سر التمازج والتباين في المخلوقات إنما هو الاتصال والانفصال، وأن الشكل دأبا يستدعي شكله، فإنه لا يترك هذا القول يفهم فيما يدل عليه ظاهره، فليس المقصود بالشكل الهيئة، «ولو كان علة الحب حسن الصورة الجسدية لوجب ألا يستحسن الأنقص في الصورة، ونحن نجد كثيرا ممن يؤثر الأدنى ويعلم فضل غيره، ولا يجد محيدا لقلبه عنه. ولو كان للموافقة في الأخلاق لما أحب المرء من لا يساعده ولا يوافقه[*11]». وإذن فإن التعويل على (جعل منها زوجها) رجع بنا إلى النفوس لا الأجساد أو الأخلاق، والتعويل على جوهر معقول، وليس على مادة ملموسة أو صفة معلومة هو في ذاته رجوع إلى التصور الميتافيزيقي لقضية الحب، وهذا بدوره ينتهي إلى المعنى الرمزي الذي انتهت إليه أسطورة «الايروس» دون أن يكون هذا ملزما بتقبلها في مراحلها أو تفاصيلها.

على أننا يمكن أن نجد ما يعتبر مرتكزا لتأثر مباشر بالفلسفة اليونانية في القول بأثر النجوم في تشكيل أخلاق الناس وتلوين أمزجتهم، ومن ثم عقد حالات من التوافق أو التنافر فيما بينهم. ونرى أن هذا القول تفريع

على قول آخر دار حوله جدل كثير وانقسم فيه الفلاسفة والمتكلمون، وهو قضية خلق العالم، فلكي يحتفظ بصفة القدم لله تعالى وحده، وصف العالم بأنه حادث مخلوق، ولكن فريقا من المؤمنين بهذا القول-في الفلسفة اليونانية-اصطنع مأزقا وراح يتحايل للتغلب عليه، فالله سبحانه واحد، ولا يصح أن يصدر عنه غير واحد، حتى لا يلابس الكثرة أو التعدد، فكيف يمكن أن يصدر عنه العالم بشكل مباشر، وهذا العالم مكون من جزئيات ؟ للخروج من هذا التناقض المفترض وضعت نظرية الفيض Emanation التي تنسب إلى أفلوطين، وهي نظرية معقدة، خلاصتها أن الموجود الأول واحد، قد صدر عنه واحد فقط، هو المعلول الأول، أو العقل الأول، الذي سيفيض عنه عقل ثان، كما سيفيض عنه نفس الفلك الأقصى أو السماء التاسعة، وجرم الفلك الأقصى أيضا، أي أن هذا العقل الأول هو الذي يحمل طبيعة الانقسام والتعدد، وسيحمل العقل الثاني طبيعة الانقسام أيضا إذ يفيض عنه عقل ثالث ونفس فلك الكواكب وجرمه، ومنه يفيض عقل رابع ونفس فلك زحل وجرمه، ومن هذا العقل الرابع يفيض عقل خامس ونفس فلك المشتري وجرمه، وتمضي السلسلة حتى تصل إلى العقل العاشر أو العقل الفعال الذي تفيض عنه المادة التي تقبل الكون والفساد.

لقد قال بهذه النظرية من الفلاسفة الإسلاميين ابن سينا والفارابي، وقد ردها الغزالي ووصفها بالشناعة ووصف أصحابها بالاغترار بالعقل[(*12)]، والذي يعنينا منها الآن أنها جعلت الأفلاك والكواكب في مرتبة أعلى من مرتبة العالم، هي أقرب إلى الله، والتسلسل الهرمي يجعل السابق أصلا ومصدرا للاحق، وهذا نوع من التحكم وحتمية الارتباط والتأثير وقد لا يشير أصحاب النجوم إلى هذه النظرية، ولكننا نرى أنها الأساس المختفي الذي تحركت منه مزاعم تأثير النجوم في حالات الحب والكراهية. ولا بد أن نعود إلى هذه النقطة بشيء من التفصيل.

نفس أو أنفس ؟:

ونستكمل هنا الرؤية الأفلاطونية للنفس، ونرى مدى تأثيرها في تعليل الحب عند المفكرين العرب. والنفس عند أفلاطون مزاج يتألف من قوى ثلاث: إحداها هذه القوة العاقلة التي تتفهم الأشياء وتتبينها، وتنتقل من

المحسوس إلى المفهوم، ومن المركب إلى المجرد حتى تنتهي إلى الحقائق الثابتة، ثم إلى حقيقة الحقائق أو فكرة الخير أو الإله. والثانية هذه القوة الغضبية التي وكل إليها الدفاع عن الحياة والاحتفاظ بها، وهي التي نسميها الشجاعة، وهي التي تحملنا على أن نغضب ونثور كلما احتجنا إلى الغضب والثورة. والثالثة هذه القوة الشهوية، التي تعني بوجود الجسم المادي، لأنها تحمله على إرضاء شهواته المختلفة: من الأكل والشرب وما يتصل بهما من أنواع اللذات. ولكل قوة من هذه القوى الثلاث مركزها في الجسم ؛ فأما الأولى فمستقرها الرأس، وأما الثانية فمستقرها الصدر، وأما الثالثة فمستقرها البطن.

والنفس عند أفلاطون تشبه عربة يقودها جوادان أصيلان: أحدهما الغضب والآخر الشهوة، أما سائق الجوادين فهو العقل. وإذن فلا بد أن يوجد بين هذين الجوادين توازن في القوة وتوافق في الحركة من جهة، ولا بد من أن يوجد بينهما وبين السائق توازن آخر يضطرهما إلى الخضوع له والإذعان لأمره من جهة أخرى. فإذا اختل التوازن بين الجوادين أو بينهما وبين السائق، فذلك مصدر الشر الذي نتورط فيه. قد تسرف القوة الغضبية حتى تسيطر على القوتين الأخرتين، وإذن فنحن متهورون مندفعون. وقد تسرف القوة الشهوية؛ وإذن فنحن عبيد اللذة وأرقاؤها. وعلى هذا النحو يرى أفلاطون أن الفضيلة حقا إنما هي مزاج ينتج من التوازن بين هذه القوى، بحيث يستطيع الجسم أن يحيا، ويحتفظ بحياته دون أن يحول بين النفس العاقلة وبين الطموح إلى الخير والسعي إلى الوصول إليه[*13].

هذا أكثر التصورات للنفس شهرة في الفكر اليوناني، والتقسيم والتوازن هو جوهر النظرية الأفلاطونية في الأخلاق، وإذن فإن طغيان أي قوة من قرى النفس الثلاث، واستئثارها بالقيادة والتوجيه سيعني حدوث خلل ما، لا ترضى عنه النظرية الأخلاقية. فإلى أي قوة من هذه القوى يرجع الحب ؟ لقد ربطه أفلاطون على لسان ديوتيم، بالوسيلة والغرض أو الغاية، ومن هنا تصح أو يمكن أن تصح العبارة المنسوبة إلى أفلاطون في وصف الهوى بأنه جنون الهي لا محمود ولا مذموم !! أي لا يحمد في ذاته، ولا يذم في ذاته.

أما أصحابنا فإنهم-أو بعضهم على الأقل-قد أفاد من روح هذا التصور،

وأطلقه أوصافا على بعض أنواع النفوس، وهو أمر متوقع على أي حال كامتداد أو توسع طبيعي للقول بالمشاكلة، وإنما ظهر أفلاطون-أو أثره-في إطار التقسيم وتحديده واختيار خصائص كل نفس. فتحت عنوان «في ذكر سبب الحب والعشق» يعالج ابن الجوزي هذه القضية من أكثر من زاوية، ولكنه يبدأ بما يسميه: أنواع النفوس فينسب إلى «حكماء الأوائل» أنهم قالوا أن النفوس ثلاث:

نفس ناطقة، ومحبتها منصرفة إلى المعارف واكتساب الفضائل.

ونفس حيوانية غضبية، فمحبتها منصرفة نحو القهر والغلبة والرياسة.

ونفس شهوانية، فمحبتها منصرفة إلى المآكل والمشارب والمناكح.

ثم يقول ابن الجوزي: «ونحن الآن مبتدئون لنشرح عشق هذه النفس الشهوانية، فنقول: سبب العشق مصادفة النفس ما يلائم طبعها[*14]... الخ». ويجدر بنا أن نتأمل كيف حصر ابن الجوزي مفهوم العشق-من حيث يدري أو لا يدري-في المناكح، أي البحث عن المتعة الجنسية، ومن ثم كان منطقيا أن يعيده إلى النفس الشهوانية، ولو أعاد نظره في التقسيم وأمعن النظر في مفهوم العشق ذاته لأمكنه أن يكتشف من العشق أنواعا تدخل في نطاق طلب المعارف واكتساب الفضائل. ومن ثم فإنه ليس باستطاعتنا تقبل هذا التقسيم الجامد، ومن حقنا أن نبحث عن بديل أكثر مرونة وفما لتداخل الطبائع وتفاعل الصفات، ولعل ابن الجوزي نفسه قد أشار إلى جانب طيب في العشق حين ردد مع من يمتدحونه بأنه لا يكون إلا من لطافة الطبع، ولا يقع عند جامد الطبع حبيسه، وأنه يجلو العقول و يصفي الأذهان ما لم يفرط، فإذا أفرط عاد سما قاتلا[*15]. وليس وصف الإفراط بالسمية وقفا على العشق بأي حال، إنه حكم شامل لكل شيء، ومن ثم فإنه خارج عن كلامنا.

وقد تطلق عبارات أخرى على الأقسام الثلاثة، ولكن الدلالة تبقى كما هي، فابن القيم يقسم النفوس إلى: نفس سماوية علوية، ونفس سبعية غضبية، ونفس حيوانية شهوانية، والحب في هذا العالم دائر بين هذه النفوس الثلاثة، فأي نفس منها صادفت ما يلائم طبعها استحسنته ومالت إليه[*16].

وقد نجد في التصور الصوفي مرونة أكثر، مع إمكان الحركة بين الأقسام،

أو الترقي من مستوى إلى مستوى. فالديلمي مثلا (أبو الحسن علي بن محمد) يقسم المحبة-وليس النفوس-إلى خمسة أنواع، ويرى أنها لخمسة أصناف، وهذا متوقع: نوع الهي لأهل التوحيد، ونوع عقلي لأهل المعرفة، ونرع روحاني لخواص الناس، ونوع طبيعي لعامة الناس، ونوع بهيمي لرذال الناس. والديلمي لا يتهجم بالذم على أي نوع من هذه الأنواع، باستثناء الأخلاق البهيمية، على أنه مع إيمانه بأهمية الترتيب التنازلي الذي حفظ به قيمة كل نوع، تدرجا من المحبة الإلهية إلى البهيمية، فإنه يبدأ بذكر وتحليل المحبة الطبيعية مؤثرا لها لأسباب سنرى أهميتها الآن.

يقول:

«واعلم أنا إنما بدأنا بذكر المحبة الطبيعية، لأنه منها يرتقي أهل المقامات إلى ما هي أعلى منها حتى ينتهي إلى المحبة الإلهية. وقد وجدنا النفوس الحاملة لها إذا لم تتهيأ لقبول المحبة الطبيعية لا تحمل المحبة الإلهية، فإذا هيئت بلطف التركيب وصفاء الجوهر ورقة الطبيعة وأريحية النفس ونورانية الروح، قبلت المحبة الطبيعية، ثم ارتقت وطلبت كمالها والوصول إلى غايتها والارتقاء إلى معدنها، فنازعت أصحابها وهم المحبون، فأزعجتهم حتى ترتقي بهم إلى الإلهية درجة درجة، كلما قربت درجة ازدادت شوقا إلى ما فوقها حتى تتصل بالغاية القصوى[(*17)]».

والأهمية الواضحة التي يضيفها هذا الاقتباس أنه لم ينظر إلى أهل المحبة الإلهية على أنهم صنف أعلى من البشر أو متميز عنهم، إن المحبة الطبيعية هي البداية، وهي علامة السوية الإنسانية والاستعداد للترقي في نفس الوقت، والذي لا يسخو طبعه لمحبة البشر، وعشق الجمال، و يتجاوز تلقائيا ذاته الفردية ليتفانى في حب شخص آخر، و يرى سعادته في إسعاده، هو بالضرورة عاجز بل أكثر عجزا عن أن يتفتح وجدانه للدرجات الأخرى والوفاء لمتطلباتها، فأين هو من الحب الروحي والحب العقلي والحب الإلهي ؟! وحين نقول بالاستعداد الفطري للحب أو الطبيعة فإننا نقول بالمشاكلة في نفس الوقت من حيث هي اتفاق طبائع وتجاوب فطري بين اثنين اتفقا شعورا وهدفا. ويتأكد هذا حين يعود الديلمي إلى تقسيمه السابق، فيستبعد المحبة البهيمية، ثم يجعل الأربع الباقية في ثلاث مراتب:

«محبة بين العبد وربه بلا واسطة، وهي منزلة أهل التوحيد والمعرفة،

ومحبة تعارف الأرواح في الغيب، وهي منزلة أصحاب المقامات وهم خواص المؤمنين، ومحبة بين صالحي المؤمنين وعوامهم وهي من مشاكلة الطبيعة[*18]».

وليس من المحتم-حيث يفتقد الدليل القاطع-أن يكون كل ما يظهر فيه تأثير الفكر الأفلاطوني قد وصل إلى المفكر العربي بطريق مباشر، فقد كان أفلاطون مدرسة واسعة الانتشار، كثيرة التلاميذ، أضيفت إليها اجتهادات كثير من هؤلاء التلاميذ، وهذا الدكتور فؤاد زكريا في دراسته عن: «التساعية الرابعة لأفلوطين في النفس»، يسجل على أفلوطين كيف كان موقفه توفيقيا أو تلفيقيا بين التعاليم المتعارضة من لدن أفلاطون، والرواقية ذات النزعة المادية. حتى أننا نجد-كما يقول-رواقيا مثل بوزيدونيوس يقتبس نظريات أفلاطونية عديدة كالتقسيم الثلاثي للنفس، ويقول بفيض الجزء العاقل من النفس، أي المبدأ المدبر لها، من الجوهر الإلهي، ثم بعودته إلى ذلك الجوهر مرة أخرى. أما أفلوطين فإنه في تساعياته قد طرح تفاصيل أكثر، إذ تحدث في التساعية الأولى عن تطهر النفس، وفي الأخيرة يتحدث عن اتحادها مع المبدأ الأول، وفي التساعيات الوسطى يتحدث عن الصعود التدريجي[*19].

وإذا صح أن النزعة الصوفية هي التي تميز مذهب أفلوطين عن مذهب أفلاطون[*20]، فمن الممكن القول بأن الأثر الأفلاطوني قد وجد طريقه إلى الفكر العربي عبر أفلوطين، لتوافق المنحى الديني الخلقي، وللقول بظهور آثار شرقية في فلسفة أفلوطين، ولما نحن بصدده الآن من وضوح التأثير في مجال التصوف أكثر من غيره.

وقد تذكرنا آراء ابن حزم في تعليل الحب، بجانب من رأى أفلوطين في النفس، فقد رفض أفلوطين من البداية اعتبار النفس شيئا ماديا، كما رفض اعتبارها مرتبطة بالجسم أو متوقفة عليه بأي معنى من المعاني. ويضيف أفلوطين الموجودات من حيث القابلية للانقسام إلى موجودات من طبيعتها أن تكون منقسمة، وهي الأشياء المادية الحسية، وأخرى لا تقبل الانقسام على الإطلاق مثل الأفكار العقلية. وهناك ماهية ثالثة تجمع بين الطبيعتين وتتمثل في النفس، فهي منقسمة ولا منقسمة في نفس الوقت، لأنها قريبة من المعقولات، غير أنها تحل في البدن، والدليل الذي يبرهن به

أفلوطين على أن النفس غير تامة الانقسام هو تلك الوحدة العضوية والنفسية التي تسود الكائن الحي، بحيث يحس كله بأي مؤثر يقع على جزء معين من جسمه، مما يقطع بأن النفس ليست أجزاء منفصلة تمام الانفصال، وإنما وحدة واحدة لا امتداد فيها ولا أجزاء [*21]، فهل تحمل عبارات ابن حزم هذا التصور نفسه، أو شيئا منه حين يقول في ماهية الحب: «والذي أذهب إليه أنه اتصال بين أجزاء النفوس المقسومة في هذه الخليقة في أصل عنصرها الرفيع، لا على ما حكاه محمد بن داود رحمه الله عن بعض أهل الفلسفة: الأرواح أكر مقسومة، لكن على سبيل مناسبة قواها في مقر عالمها العلوي، ومجاورتها في هيئة تركيبها. وقد علمنا أن سر التمازج والتباين في الخلوقات إنما هو الاتصال والانفصال [22]». فهل الإشارة إلى أصل العنصر الرفيع، والمقر العلوي للنفس، هل لهذه التعابير الغامضة معنى غير الإشارة إلى نظرية الفيض، والقول بالنفس الكلية، وتجاور الوحدة والانقسام في طبيعتها ؟!. وجدير بالذكر أن بعض الدارسين قد ربط هذا الاقتباس السابق من «طوق الحمامة» بأفلاطون وحديثه المشهور عن «الايروس» حول «المأدبة»[*23]!! مع أن ابن حزم-كما هو واضح في سياق الاقتباس، وهو جزء أسقطه الباحث الفاضل-قد رفض صراحة ما حكاه ابن داود، والذي حكاه ابن داود هو أسطورة الايروس ذاتها، والفرق البازغ بين قول ابن داود وقول ابن حزم ماثل في ظهور كلمة «النفس» عند ابن حزم، وكلمة «الروح» عند ابن داود، وقد تعني عبارة «النفوس المقسومة» و «أصل عنصرها الرفيع» الإشارة إلى النفس الكلية التي تضم أشتات الكون، وتتمثل في كل جزء منه، وفي كل شخص أيضا، قياسا على مثول النفس في كل جزء من الجسم، وهنا يلعب «الاستحسان الروحاني» دور المؤكد والمحقق «للامتزاج النفساني» وقد وضعهما ابن حزم مترادفين، فالمحبة عنده «استحسان روحاني وامتزاج نفساني»، في الجملة الأولى شعور خالص واهتمام بالمعنوي المعقول، وفي الثاني ما في طبيعة النفس من معنوي معقول، حال في المادي الملموس !!

على أنه من الضروري أن ننبه إلى أن التصور الأفلاطوني للنفس قد أشار إلى نفس واحدة تنطوي على ثلاث قوى، تحظى بكمالها في حالة التوازن، وتنحرف إذا ما تغلبت إحدى هذه القوى الثلاث على غيرها، أما

التصور الإسلامي فقد جنح إلى تعدد الأنفس بحسب ما يغلب على طبيعتها، ورتبها صعودا وهبوطا اعتبارا لهذا الطبع الغالب، دون أن يعني بحالات التداخل والصراع بين الطبائع في داخل النفس الواحدة، وفي هذا التصور قدر من التسرع والسطحية، والميل إلى التصنيف القاطع، وليس في عالم النفس شيء قاطع محدد لا يقبل إلا قولا واحدا. وخير التصورات الإسلامية وأكثرها مرونة تلك التي رأت إمكانية التواصل بين هذه النفوس أو الانتقال من نوع إلى نوع.

إخوان الصفاء وماهية العشق:

وضع إخوان الصفاء رسالة تحت عنوان «في ماهية العشق»، وهي الرسالة السادسة من رسائلهم النفسانيات العقليات[*24]، فيشيرون صراحة إلى تأثرهم المباشر وموقفهم التسجيلي الناقل، إذ يقول كاتب الرسالة: «ونريد أن نذكر في هذه الرسالة طرفا مما قالت الحكماء والفلاسفة في ماهية العشق، وكمية أنواعه، وكيفية نشوئه ومبدئه...» الخ، و يتبع ذلك بأحكام الأخلاقيين عليه، فهناك من ذمه وذكر مساوئ أهله وقبح أسبابه وزعم أنه رذيلة، ومن قال إنه فضيلة نفسانية، ومدحه، وذكر محاسن أهله، وزين أسبابه، وهناك من لم يتعمق في الأسباب والدوافع فزعم أنه مرض نفساني، ومنهم من قال أنه جنون الهي، ومنهم من زعم أنه همة نفس فارغة...

ويناقش كاتب الرسالة هذه المزاعم و يفندها، فإذا كان العشق يترك النفس فارغة من جميع الهم إلا هم المعشوق، فإن هذا لا يعني أنه من فعل البطالين الفراغ كما زعم من لا خبرة له بالأمور الخفية والأسرار اللطيفة، ولا يعرف من الأمور إلا ما تجلى للحواس وظهر للمشاعر، وأما الذين زعموا أنه جنون الهي فإنما قالوه لعجزهم عن مداواة من أصابهم بغير الدعاء والصدقة والقرابين، وهنا يذكر أبيات عروة بن حزام، قتيل الحب، كما يسميه:

بذلت لعراف اليمامة حكمه
وعراف نجد إن هما شفياني
فما تركا من سلوة يعرفانها
ولا رقية إلا بها رقياني

فقالا: شفاك الله! والله ما لنا

بما ضمنت منك الضلوع يدان

ويظهر هذا العجز عن مداواة العشق فيما يذكر من أن الحكماء والأطباء من اليونانيين كانوا إذا أعياهم علاج مريض و يئسوا منه حملوه إلى هيكل المشترى، وتصدقوا عنه وصلوا، وقربوا قربانا، وسألوا الكهنة أن يدعوا له بالشفاء.

أما أسباب العشق، كما جاءت في الرسالة فإنها تستغرق كل ما سبقت الإشارة إليه..

1- فمن الحكماء من زعم أن العشق هو إفراط المحبة وشدة الميل إلى نوع من الموجودات دون سائر الأنواع، وإلى شخص دون سائر الأشخاص، أو إلى شيء دون سائر الأشياء. وهذا الهوس بالشيء الواحد يسميه بعض الأطباء ماليخوليا، ومن ثم فهو يتجاوز العشق البشري كعلاقة بين اثنين، من شخص نحو آخر من أبناء الجنس، ذكرا كان أو أنثى، وهذا الأخير هو ما تهتم به الرسالة.

2- ومن الحكماء من قال إن العشق هوى غالب في النفس نحو طبع مشاكل في الجسد، أو نحو صورة مماثلة في الجنس. ومنهم من قال إن العشق هو شدة الشوق إلى الاتحاد، ولهذا فأي حال يكون عليها العاشق يتمنى حالا أخرى أقرب منها، ولهذا قال الشاعر:

أعانقها، والنفس بعد مشوقة

إليها، وهل بعد العناق تداني؟

وألثم فاها كي تزول صبابتي

فيزداد ما ألقي من الهيمان

كأن فؤادي ليس بشفي غليله

سوى أن يرى الروحين يمتزجان

3- ويمتزج القول بالمشاكلة، بالتقسيم الثلاثي الذي تعرفنا عليه، عن أنواع النفوس، و يستندان معا إلى القول بتأثير النجوم، مع إضافة هامة، رأينا جانبا منها عند الديلمي فيما اقتبسناه من كتابه: «عطف الألف المألوف على اللام المعطوف». فهناك من النفوس: النفس النباتية الشهوانية، والنفس الغضبية الحيوانية، والنفس الناطقة. أما الإضافة الهامة فتتجلى في قول

إخوان الصفاء: «إنه ليس أحد من الناس يخلو من نوع من هذه الأنواع الثلاثة التي ذكرناها، أو يكون آخذا بنصيب من كل واحد منها قل أو كثر». وبهذه الإضافة الحاسمة اكتسب الإطار مرونة، هي وحدها التي تجعله-برغم النص على إمكانية الجمود داخل إطار واحد-قادرا على استيعاب الخبرات والنماذج الأنانية المتنوعة، والتي هي أكثر تعقدا وتداخلا من استعارة صفات النبات والحيوان والعقل.

وقد تدرج القول بالطبائع الثلاثة السابقة إلى التعليل بأثر النجوم، وكأنما هو الحل الميتافيزيقي الوحيد، لواقع علمي مشاهد. حقا: إذا كانت الأنفس نباتية أو حيوانية أو ناطقة، وأنها تتجاذب لهذا الشبه، وتتنافر لانعدامه، فما الذي جعلها في واحد من هذه الأنواع دون الآخرين ؟

«والعلة في ذلك أنه لما كان من شأن النفوس أن تتبع أمزجة الأبدان في إظهار أفعالها وأخلاقها ومعارفها، و بخاصة ما كان أغلب منها في المزاج، وأقوى في أصل التركيب... وذلك أن كل إنسان يكون المستولي عليه، في أصل مولده، القمر أو الزهرة وزحل، فإن الغالب على طبيعته قوة النفس الشهوانية نحو المأكولات والمشروبات والجمع والادخار لها. وإن يكن المستولي المريخ والزهرة أو القمر، فإن الغالب على طبيعته شهوة الجماع والمناكح. وان كل المستولي على أصل مولده الشمس والتريخ، فإن الغالب على طبيعته تكون شهوة النفس الغضبية نحو القهر والغلبة وحب الرياسة. وان كان المستولي عليه، في أصل مولده، الشمس وعطارد والمشتري، فإن الغالب على طبيعته تكون شهوات النفس الناطقة نحو المعارف واكتساب الفضائل والعدل.

وقد بينا في رسالة مسقط النطفة كيف يتقرر في جبلة الجنين وطبع المولود تأثيرات هذه الكواكب. وبينا في رسالة الأخلاق كيف يعتاد الإنسان باكتساب تلك الطباع، والأخلاق التي في الطباع، قبولها وتهيؤها، أو ضد ذلك».

ويشعر كاتب الرسالة بالقلق حين يشاهد من تغير أحوال العشاق ما لا يمكن تفسيره بعلة ثابتة راجعة إلى يوم ميلاد العاشق والمعشوق، فيضيف عبارة دالة، ترجع إلى حركة الأفلاك أيضا: «وأما تغير العشق بعد ثباته زمانا طويلا فهو تغير أشكال الفلك في تحاويل سني مواليد الناس، وسير

درجة الطالع وتنقلها في حدود البروج والوجوه، وهكذا تسييرات شعاعات الكواكب في أبراج الانتهاءات في مستقبل السنين».

ولا ينسى كاتب الرسالة أبيات ابن الرومي الثلاثة، وما فيها من إشارة إلى الاتحاد بين روحين، فيقول إن الاتحاد من خاصية الأمور الروحانية، والأحوال النفسانية، لأن الأمور الجسمانية لا يمكن فيها الاتحاد، بل المجاورة والممازجة والمماسة لا غير.

وتحمل رسالة إخوان الصفاء في ماهية العشق أول إشارة صريحة إلى الحب الأفلاطوني، حب الأستاذ للتلميذ، والكاتب يعطيه اهتماما واضحا، وهو عنده ذو أهداف تربوية، وهو نتاج أوضاع حضارية، ولهذا لا تعرفه غير البلاد ذات الحضارة، و يؤكد اعتزازه بهذا الحب ؛ إنه يصف محبة الرجال للنساء وعشقهن بأنه أمر مركوز في طباع أكثر الحيوانات التي لها سفاد، وذلك ليكون منها النتاج، «والغرض منها بقاء النسل، وحفظ الصورة في الهيولي... والغرض من هذه كلها بعيد من أفكار أكثر العقلاء». أما أكثر العقلاء-في رأيه-فليس هدفهم من النكاح مجرد بقاء النسل، إن لهم أهدافا أعظم خطرا : «ثم اعلم أن الأطفال والصبيان، إذا استغنوا عن تربية الآباء والأمهات، فهم بعد محتاجون إلى تعليم الأستاذين لهم العلوم والصنائع ليبلغوا بهم إلى التمام والكمال، فمن أجل هذا يوجد في الرجال البالغين رغبة في الصبيان ومحبة للغلمان، ليكون ذلك داعيا لهم إلى تأديبهم وتهذيبهم، وتكميلهم، للبلوغ إلى الغايات المقصودة بهم، وهذا موجود في جبلة أكثر الأمم التي لها شغف في تعلم العلم، والصنائع، والأدب، والرياضات، مثل أهل فارس، وأهل العراق، وأهل الشمام، والروم وغيرها من الأمم. وأما الأمم التي لا تتعاطى العلوم والصنائع والأدب، فل الأكراد والأعراب والزنج والترك، فإنه قل ما يوجد فيهم، ولا في طباعهم الرغبة في الغلمان والمردان».

ولا نجد داعيا للخوض في المثلية الجنسية، فقد كفانا الجاحظ مئونة ذلك من قبل، وبين كيف عمت بها البلوى حتى اصطنع ذلك الحوار بين صاحب الجواري وصاحب الغلمان، يفاخر كل منهما ببضاعته. وسنرى أن قصص عشق الغلمان وأخباره قد أخذت مكانا واضحا أيضا، وأكثر هذه الأخبار والقصص تتلق على هذا التصور الأفلاطوني عن علاقة الأستاذ

بالتلميذ، وعلى تأولات أدعياء التصوف في النظر إلى الأمرد ومصاحبته. وقد أورد الأنطاكي سيلا من الأخبار والقصص عن النوع الأول، والعجيب حقا أن يسجله دون أن يعقب عليه بما يخطئه أو ينفر منه، بل لعله يغري به، ونسوق لذلك مثلا هذا الخبر-القصة، المحكي عن الصاحب بدر الدين وزير اليمن، «أنه كان له أخ جميل فاختار له معلما ذا هيبة ووقار وأدب، فكان يعلمه في بيته، فامتحن الشيخ بحب الغلام وزاد به الحال، فشكا يوما إلى الغلام أمره، فقال: ما أصنع وأخي لا يفارقني ليلا ولا نهارا. فقال الشيخ: إن داري ملاصقة لحائطكم، فإذا كان الليل أتناولك فتجلس معي لحظة لطيفة ثم تعود. فأجاب، فلما كان الليل أظهر الشاب أنه نائم فنام أخوه، ففتح الباب النافذ إلى الحائط فوجد الشيخ واقفا فأخذه ومضى، فرآه قد هيأ مجلسا لطيفا ما بين فرش وسماط ومشروب ومشموم، فجلسا يتعاطيان الكأس، وكانت ليلة البدر، وأفاق الوزير فلم ير أخاه ورأى الباب مفتوحا، فاطلع فرآهما على تلك الحالة والكأس في يد الشيخ وهو ينشد:

شفاني شربة من طرفيه
وحيا بالعذار وما يليه
وبات معانقي خدا لخد
مليح في الأنام بلا شبيه
وبات البدر مطلعا علينا
سلوه لا ينم على أخيه

فكان من لطفه كما يقول الأنطاكي-أن قال: والله لا أنم عليكما. وانصرف»(*25). والحذر في أول الخبر لا يناسب التسامح في آخره، هذا التسامح الذي يصل إلى التسليم بالانحراف الخلقي والتستر عليه. وقد أورد صاحب «مصارع العشاق» طائفة من قصص عشاق الغلمان مع اهتمام أكثر بالمتصوفة. ولعل مثل هذه الحكايات والأخبار المأثورة كانت وراء اهتمام ابن الجوزي وغيره بذكر أحاديث وأقوال وأخبار تنهي عن مجالسة المرد والانفراد بالغلمان ومصاحبتهم، وقد وضع هذه المحاذير تحت باب «النهي عن النظر»(*26)، وكأنه لا يرى فارقا بين المرأة والغلام الأمرد، وهذا يدل على عموم البلوى في عصره. وقد ذكر هو وغيره أخبارا عن أدعياء الصوفية تشهر بهذا السلوك وتظهر زيفه، فيحكي السراج خبرا عن صوفي أعجب

بغلام، والناس شهود، فقال الصوفي للغلام: قل لا اله إلا الله. فقالها الغام، فهجم الصوفي عليه قائلا: أقبل الفم الذي قال لا إله إلا الله !! [*27]، وقد استحق هذا الصنف من المخاتلين الاستهانة والسخرية حتى في المؤلفات التي لا تتحرز كثيرا في ذكر بعض الأمور الجنسية التي تستحق الستر، وهذا ابن فليته يقول منددا بهم في مخطوطته:

«قد أجمع أهل زماننا على تسمية الأمرد المؤجر علقا، والعلق هو الشيء المضنون به من الذخائر النفيسة، وبعض المدلسين من المتصوفين يأتي إلى الأمرد فيخمشه ويمسك شفته، ويقول يا علق، من غير احتشام ولا هيبة، فإن لان له وأطمعه في نفسه انتهز فرصة وقضى منه غرضه، وإن تنكر له ونهر عليه وخاف بادرة سره وإنكار غيره تراخى عنه وتأوه، وهز رأسه وقال: كأنكم ما تعرفون ما العلق ولا تدرون ؟ العلق من لا يزال متعلقا برحمة الله تعالى[*28]».

وعلى أي حال، ومهما تواردت قصص وأخبار الغلمان وأصحابهم، فإن هذا الأمر ظل في إطار القصة والخبر، ولم يتسلل إلى نظرية الحب عند العرب، وكذا بقيت إشارة «إخوان الصفاء» وحيدة، تنبي عن مصدرها الوافد، دون أن تأخذ مكانا له أساسه في النظر العقلي عند العرب تجاه عاطفة الحب، وظلت سلوكا يوصف بالشذوذ، و يتطلب الاستتار والاعتذار، وليس التبرير والتأويل.

القول في أثر النجوم:

وقد ردد أكثر من دارس قديم للحب أن للنجوم في منازلها ومساواتها أثرا في إيجاد التوافق بين المحب والمحبوب، وكان ابن داود أول من نقل زعم بطليموس أن الصداقة والعداوة تكون على ثلاثة أضرب، إما لاتفاق الأرواح، فلا يجد المرء بدا من أن يحب صاحبه، وإما للمنفعة، وإما لحزن وفرح، وهو يقرن كل حالة من هذه الحالات الثلاث بوضع عدد للشمس مع القمر، وينتهي إلى أن المولودين يمكن أن يكونا مطبوعين على مودة كل منهما للآخر، أو تكون بكل منهما منفعة في صاحبه فتكون المنفعة سببا في الصداقة والمحبة، وقد تكون محبتهما من باب أنهما يفرحان لسبب واحد، أو يحزنان لسبب واحد، فيتوادان بذلك السبب. والحق أن تعليل المحبة

بمواقيت الميلاد لم يكن هدفا واضحا لدى من كتب في هذا المضمار، وإشارة ابن داود موجزة وجاءت بشكل عارض، ولم نجد لها امتدادا عند من جاء بعده كالوشاء وابن حزم وابن الجوزي وابن القيم مثلا، مع أن هؤلاء قد شهدوا عصر نشاط الترجمة عن اليونانية واستمتعوا بثماره، ولكن يبدو أن المنحى الخاص الذي نحاه كل منهم قد باعد بينهم وبين القول بأثر النجوم، ونعني الاهتمام بالتجربة الشخصية عند ابن حزم، والترغيب والترهيب على أساس ديني عند ابن الجوزي مثلا غير أن هذا الاتجاه ينشط مرة أخرى في العصور المتأخرة، حتى يعتبر داود الأنطاكي أن من إضافاته المهمة التي أكمل بها «مصارع العشاق» أنه قام بتعليل الأسباب المتعلقة بهذا الفن بالعلل الحكمية مأخوذا من الأصول والأدلة الفلسفية والقواعد الطبية، وأنه ذكر تعلق هذا الفن بأنواع المواليد الثلاثة وكيفية دخوله فيها.

ويظهر أثر الفلسفة اليونانية مع اهتمام بتأثير النجوم منذ البداية عند الأنطاكي، إذ يقول في المقدمة إن واهب الصور لما صدر عنه العقل كان أعظم صادر لقربه من الكمال الذاتي، فالعود إليه وطلب القرب منه واجب على كل ذي نفس قدسية، ومن ثم تطابقت الأدوار شاهدة بذلك، ثم يقرر كيف صدرت النفس الكلية عن هذا العقل، ثم كانت الأجسام الفلكية والعنصرية... وإذا كنا في سياق حديثنا عن التأثير والأصالة قد أبينا أن نجزم بأثر نظرية الفيض أو الصدور في القول بتحكم النجوم في الأمزجة والطبائع، فإن ابن داود يشير إلى اعتبار ذلك، وكذا يبقى وحيدا في مجال دراسات الحب-في القول بأثر النجوم في الحب والبغض، أما الذين تكررت إشارتهم إلى ذلك فهم صنف آخر من الدارسين، لم يكن الحب جوهر ما يهتمون به. أما إشارة الأنطاكي فإنها قاطعة في انتمائها إلى نظرية الفيض وتصورها لأطوار الحلق بدءا بالذات الإلهية، وعبر سلسلة من الأفلاك، تنتهي إلى خلق العالم وما فيه ومن فيه.

وقد نجد أثرا لهذا التصور في بعض ما يرويه الأنطاكي من قصص العشاق وأقوالهم، بل نجد له شعرا مصنوعا يشير صراحة إلى أثر الكواكب في عقد الحب أو نقضه مثل قوله:

يقولون إن الشمس تحرق كل ما

تجاسده من كانسات الكواكب

فـهـا خـدهـا المـريـخ مـع شـمـس وجـهـهـا
قـد اقـتـرنـا فـي سـمـت قـوس الحـواجـب
نـعـم قـضـيـا لـي بـالـشـقـاوة مـنـهـمـا
بـسـهـم لحـاظ عـاقـنـي عـن مـطـالـبـي

وقال في مكان آخر متغزلا على طريقته:

يـا عـجـبـا لـلـخـال فـي خـدهـا
كـيـوان بـالمـريـخ يـسـتـمـسـك
نـحـسـان دلا فـي اقـتـران عـلـى
أن دم الـصـب هـنـا يـسـفـك
يـا مـطـلـب طـلـسـمـه مـانـع
هـل مـطـلـب الإلـه مـهـلـك[*29]؟

أما ابن أبي حجلة فإنه لا يشير إلى «الفيض» وإنما إلى الصفات الخاصة بموقع كل نجم، فيعيد إلى الأذهان عصرا عبدت فيه النجوم، وصورت على غرار الحيوان والإنسان، وعقدت بينها صلات المحبة والعداوة. فيذكر ناقلا عمن أسماه أرسطاطاليس الفلكي أن للعشق من النجوم زحل وعطارد والزهرة جميعا، ولذلك إذا اشتركوا في أصل المولد أو اجتمعوا وتناظروا في أشكال محمودة وقع بينهم العشق والمحبة في بيت أحدهم أو في حده، وكان رب البيت أو صاحب الحد ناظرا إليه، أو كانت الكواكب المذكورة ناظرة في أشكال محمودة أو متقارنة، فزحل يهيئ الفكرة والتمني والطمع والهم والهيجان والأحزان والوسوسة والجنون، وعطارد يهيئ قول الشعر ونظم الرسائل والملق والخلاعة وتنميق الكلام والتذلل والتلطف، والزهرة تهيئ العشق والوله والهيمان والرقة، وتبعث في النفس التلذذ بالنظر والمؤانسة بالحديث والمغازلة التي تبعث على الشبق والغلمة، وتدعو إلى الطرب وسماع الأغاني وما شابهه. ثم يردد ابن أبي حجلة ناسبا القول إلى بطليموس ما سبق إليه ابن داود عن أوضاع الشمس والقمر في برج واحد أو في برجين متناظرين.. . الخ[*30].

وهذه الفقرة التي اقتبسناها من «ديوان الصبابة» تعد وثيقة هامة من حيث اشتمالها على تفصيل يخص كل نجم بصفة من صفات المحبة أو عمل من أعمالها، ولعل هذا التوزيع هو الذي يستدعي القول بأن لعقائد الأمم

الأخرى تأثيرا على الفكر العربي في هذا المجال. فمن الناحية الاستنتاجية أو الافتراضية لا يتصور أن تكون الحضارة اليمنية القديمة قد عرفت السدود وأقامت المدن، ولم تعرف شيئا عن عالم النجوم والكواكب، أما الجانب المتيقن فهو ما يتصل بعرب الشمال، فالشعر العربي، ومنذ العصر الجاهلي، وما بعده من عصور الأدب، قد حفل بأسماء النجوم وأوصافها، وتأثيرها في حياة الناس، وفي هذا كله يتفق العرب مع اليونان والرومان وغيرهما أيضا، قبل أن تنهض حركة الترجمة، مما يعني أن علوم العرب في هذا المجال كانت ناضجة إلى حد كبير، والبيئة الصحراوية تستدعي ذلك، أو أن التأثير كان سابقا على عصر الترجمة، معتمدا على بيئات وسيطة، مثل الشام والعراق مثلا. فليس مصادفة أن تتعلق أقدار المحبين بعطارد والزهرة وزحل، وهذه الكواكب-أكثر من غيرها-قد نالت اهتماما وقدسية عند الأمم الأخرى، فعطارد هو ما سماه اليونان هرمس Hermes وهو في أساطيرهم رسول الآلهة المتنقل السريع، وأسماه الرومان مركور Mercure وهو في أقاصيصهم إله الفصاحة والتجارة والنقل، وقد اتفق العرب مع اليونان والرومان في معنى عطارد، فإن عطارد من العطرة، وهي السرعة والخفة، ويحدثنا تاريخهم القديم أن عرب تميم اتخذوا عطارد إلها يعبدونه في جاهليتهم الأولى، وعطارد يبدو في السماء-سواء ظهر في البكور أو في المساء-جميلا، وعندما يبلغ سناؤه غايته يتألق في السماء ويزينها، وقد تغنى الشريف الموسوي بحسنه وبهائه في قوله:

أرى كل نجم عاريا وعطارد
إذا ما بدا مثل الغلام المدرع
وتحت شعاع الشمس إن راح ساريا
كلؤلؤة في كأس نهر مشعشع

والزهرة تفوق عطارد في الحسن، وهذه الكلمة جمعت معاني الصفاء وتفتح اللون وبياضه ونضارته، وهي ألمع من الشعري اليمانية اثنتي عشرة مرة، وتمتاز بشدة سطوعها بحيث لا يقوى ضوء الشمس نفسه على أن يطمسها تماما، ولجمال الزهرة وسطوعها عبدها اليونان وأسموها أفروديت، وهي عندهم إله الحب والجنس والجمال، و يقابلها عند الرومان فينوس Venus، و يقول بعض المؤرخين إن العرب المجاورين للشام والعراق كانوا قبل

الإسلام يعبدون الزهرة و يسمونها العزى[*31].

ونكتفي بهذا القدر الذي يؤكد صواب المعرفة العربية في مجال علم الفلك، أو علم الهيئة كما كان يدعوه العرب في العصور الوسطى، وهذه المعرفة في ذاتها ليست موضوع اهتمامنا في هذه الدراسة، ولكن الذي يعنينا يتصل بها أوثق اتصال، وهذا هو الفارابي يعرف علم النجوم فيقول إنه يشتمل على قسمين ؛ أحدهما علم دلالات الكواكب على المستقبل، والثاني العلم التعليمي. وهذا القسم الثاني هو الذي يعد من العلوم، وأما الأول فهو إنما يعد من خواص النفس التي يتمكن بها الإنسان من معرفة ما سيحدث في العالم قبل حصوله، وذلك من نوع الفراسة والزجر والطرق بالحصى وغير ذلك. وكما لاحظ الأستاذ كرلونلينو، فقد كتب إخوان الصفاء رسالة في علم النجوم، وقسموه إلى ثلاثة أقسام، من بينها قسم يهدف إلى معرفة كيفية الاستدلال بدوران الفلك وطوالع البروج وحركات الكواكب على الكائنات قبل كونها تحت فلك القمر، ويسمى هذا النوع علم الأحكام [32]. ولعله على صواب أيضا فيما لاحظه من أن أول ما اشتغلت به أهل البلاد الإسلامية من العلوم هي العلوم العملية وخصوصا الطب والكيمياء وأحكام النجوم، و يرى أن تفضيل أحكام النجوم على علم الهيئة الحقيقي أمر طبيعي، لأن الناس من سليقتهم متولعون بالحكايات العجيبة ومعرفة الحوادث المستقبلة وكشف ما يظنونه سرا مكتوما. بل يشير الأستاذ نلينو إلى أن أول كتاب ترجم من اليونانية إلى العربية هو على المحتمل كتاب في أحكام النجوم منسوب إلى شخصية مصرية خرافية، وهو الحكيم هرمس الذي لم يكن له وجود، وكثرت عنه الخرافات بين العرب في عهد الإسلام، وهرمس اسم إله يوناني، زعم المصريون منذ عهد الاسكندر أنه نفس الإله تحوت الذي نسبت إليه قدماء المصريين كل علم[*33]. ولا بد أن نتذكر هنا اهتمام الخلفاء بالتنجيم، وباصطحاب المنجمين في حروبهم، واستشارتهم عند تأسيس المدن الجديدة وما إلى ذلك.

وخلاصة القول هنا أن القول بأثر النجوم في عقد المحبة قد قالت به العرب في فترة مبكرة، وأن أثرا وافدا قد ظهرت ملامحه في ذلك حتى وإن كان الاهتمام بالنجوم وتحكمها في مصائر البشر كان سابقا على ذلك. ولكن هذا كله لم يأخذ شكل النظرية المتكاملة، بل لم يهتم بقضية المحبة

في ذاتها في إطار علم النجوم، وإنما جاء تفريعا على القول بالطبائع واكتشاف المستقبل بصفة عامة، وهذا الأثر المحدود هو الذي يناسب الإيمان الإسلامي بالقدر، و بأن المقدر غيب، وأن القلب بين إصبعين من أصابع الرحمن يقلبها كيف يشاء، ولهذا لم تتكرر إشارة ابن داود إلى قول بطليموس في كتاب فقيه آخر، وإن وصف هذا القول بأنه زعم، وظهر بعد ذلك في كتابات الأطباء، وأصحاب النجوم.

وهناك خبر طريف، رواه ابن الجوزي بسنده-مرتين-عن عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس، ثم عن ابن عمر، وتظهر فيه النجوم على نحو فريد لم يتكرر بالنسبة لهذين الصحابيين أو غيرهما من رجال عهد النبوة، وهذا من شأنه أن يجعلنا نقلق في تقبل الرواية بل نرفضها، ولكن الدلالة تبقى، وهي التي نعني بها الآن:

1- عن عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس أنهما قالا: لما كثر بنو آدم، وعصوا، دعت عليهم الملائكة، والسماء، والأرض، والجبال: ربنا أهلكهم. فأوحى الله عز وجل إلى الملائكة: إني لو أنزلت الشهوة والشيطان منكم بمنزلة بني آدم لفعلتم مثل ما يفعلون، فحدثوا أنفسهم أنهم لو ابتلوا اعتصموا. فأوحى الله عز وجل إليهم أن اختاروا من أفاضلكم ملكين، فاختاروا هاروت وماروت، واهبطا إلى الأرض حكمين، وهبطت الزهرة إليهما في صورة امرأة، فواقعا الخطيئة، وكانت الملائكة يستغفرون للذين آمنوا، فلما واقعا الخطيئة استغفروا لمن في الأرض.

2- عن نافع، قال: سافرت مع ابن عمر، فلما كان آخر الليل قال: يا نافع طلعت الحمراء؟ قلت: لا، مرتين أو ثلاثا، ثم قلت: طلعت. قال: لا مرحبا بها ولا أهلا، قلت: سبحان الله، نجم ساطع مطيع. قال: ما قلت إلا ما سمعت من رسول الله، أو قال: قال رسول الله: «أن الملائكة قالت: يا رب كيف صبرك على بني آدم في الخطايا والذنوب ؟ قال: إني أبتليهم وعافيتكم. قالوا: لو كنا مكانهم ما عصيناك. قال: فاختاروا ملكين منكم. فلم يألوا أن اختاروا هاروت وماروت، فنزلا فألقى الله عليهما الشبق، قلت: وما الشبق ؟ قال: الشهوة.. قال: فنزلا، فجاءت امرأة يقال لها الزهرة، فوقعت في قلوبهما، فجعل كل واحد منهما يخفي عن صاحبه ما في نفسه، فرجع إليها أحدهما، ثم جاء الآخر، فقال: هل وقع في نفسك ما وقع في قلبي ؟ قال:

نعم، فطلباها نفسها. فقالت: لا أمكنكما حتى تعلماني الاسم الذي تعرجان به إلى السماء وتهبطان به، فأبيا، ثم سألاها أيضا فأبت، ففعلا. فلما استطيرت طمسها الله كوكبا، وقطع أجنحتها. ثم سألا التوبة من ربهما، فخيرهما، فقال: إن شئتما رددتكما إلى ما كنتما عليه، فإذا كان يوم القيامة عذبتكا، وإن شئتما عذبتكا في الدنيا، وإذا كان يوم القيامة رددتكا إلى ما كنتما عليه. فقال أحدهما لصاحبه «إن عذاب الدنيا ينقطع و يزول». فاختارا عذاب الدنيا على عذاب الآخرة، فأوحى الله إليهما أن ائتيا بابل، فانطلقا إلى بابل، فخسف بهما، فهما فيها منكوسان بين السماء والأرض، يعذبان إلى يوم القيامة».

3- وفي رواية ثانية عن نافع عن ابن عمر أيضا، يجري الحوار بين الرب وملائكته عن آدم وفساده في الأرض، ثم يهبط هاروت وماروت كاختبار للملائكة حتى تخالطهم الشهوة، فتتمثل لهما الزهرة امرأة حسنة من أحسن النسوة، فسألاها نفسها، فقالت: حتى تشركا بالله، فرفضا، فجاءت بصبي وقالت: حتى تقتلا الصبي، فرفضا، فجاءت بكأس خمر وقالت: حتى تشربا، فشربا فسكرا فوقعا عليها وقتلا الصبي. فلما أفاقا خيرا بين عذاب الدنيا والآخرة، فاختارا عذاب الدنيا [*34].

والتزيد-إن لم يكن الوضع الصريح-واضح في هذه الأخبار التي تأخذ شكل الأحاديث النبوية، بدليل أن رواية ابن مسعود وابن عباس، لا تنسب القول إلى الرسول، وهي لا تختلف في جوهرها عما نسب إلى ابن عمر، وليست روايته إلا أعداد دراميا-إن صح التعبير-لما نسب لابن مسعود وابن عباس، وواضح أيضا أن القصة قد مزجت حوارا جاء طرف منه في القرآن، قد جرى بين الله سبحانه وملائكته حول خلافة آدم في الأرض، وأن البقية قد أضيفت من أساطير يونانية عن الزهرة، وأخرى إسرائيلية عن هاروت وماروت، وتنهض القصة على أنها ملكان حاولا أن يكونا خيرا من البشر، فلما ابتليا بالشهوة كانا كالبشر.

وقد رجعنا إلى بعض كتب التفسير فيما يخص الآية القرآنية التي ورد فيها ذكر هاروت وماروت، وهي الآية رقم 102 من سورة البقرة، وهي تسميهما ملكين، وتحدد بابل مكانا، ونصها: ﴿**واتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان وما كفر سليمان ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر وما**

أنزل على الملكين ببابل هاروت وماروت وما يعلمان من أحد حتى يقولا إنما نحن فتنة فلا تكفر فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه وما هم بضارين به من أحد إلا بإذن الله ويتعلمون ما يضرهم ولا ينفعهم ولقد علموا لمن اشتراه ماله في الآخرة من خلاق ولبئس ما شروا به أنفسهم لو كان يعلمون﴾ وسياق الآية وارتباطها بسليمان عليه السلام لا يعين على شيء مما سبق، والآية في تعليم السحر والابتلاء به، أما الملكان فيقرأ بكسر اللام، حتى يقول الغرناطي: هما علجان كانا ببابل ملكين، أو داود وسليمان، على توجيهات في القراءة، وبفتح اللام فهناك من قال هما جبريل وميكائيل.

وارتباط الآية بعدم جدوى السحر وأنه غير المعجزة التي يجربها الله سبحانه على يد الرسول في موقف التحدي واضح في سياقها، ولهذا يصف الغرناطي ما قيل من لعن ابن عمر للزهرة بأن القصة كلها ضعيفة وبعيدة عن ابن عمر، و يقرر «الجلالين» أن الملكين ساحران كان يعلمان السحر ابتلاء من الله للناس، محكي عن ابن عباس، أما البيضاوي فيروى القصة كما رواها ابن الجوزي ثم يصف هذا القول بأنه «محكي عن اليهود، ولعله من رموز الأوائل، وحله لا يخفى على ذوي البصائر». ويحصي ابن كثير أسماء التابعين وغيرهم من المفسرين الذين رددوا هذه القصة، ثم يقول: «وحاصلها راجع في تفصيلها إلى أخبار بني إسرائيل إذ ليس فيها حديث مرفوع صحيح متصل الإسناد». فالرواية مرفوضة من الوجهة الإسلامية، ولكن دلالتها باقية، وهي تصور الصراع الناشب في النفس الإنسانية وغلبة الشهوة. واختيار الزهرة لتمثل دور المرأة الجميلة اختيار فني أسطوري موفق، فهي كوكب الحب والعشق والجمال، وقطع أجنحتها- كما جاء في الخبر-ذو صلة بما حدث لتمثالها الروماني، فتمثال فينوس بلا أذرع، وليس ذهاب الملكين المتمردين إلى بابل ليلقيا العذاب هناك إلا استمدادا لوقوع بني إسرائيل في أسر نبوخذ نصر ملك بابل، وما لقوا هناك من عذاب. بل يذكر الغرناطي إضافة طريفة للرواية التي رفضها، وهي أن هذين الملكين لا يزالان هناك في سرب من الأرض معلقين يصفقان بأجنحتهما. ولعل هذا يعني استمرار معاناة الأسير، ولعله يشير إلى الفترة التي رويت فيها الأسطورة وانتشرت، وسيدل الأمر في النهاية على محاولات

تسلل قام بها الفكر الأسطوري وما يشبهه من حكايات بني إسرائيل إلى صميم التصور الإسلامي لعلاقة الملائكة بأهل الأرض. وفي عبارة البيضاوي- على أي حال-ما يشير إلى أن القصة يهودية، وأنها موجودة في شكل أسطوري قبل اليهود أيضا(*35).

والطريف حقا أن يذكر ابن الجوزي بعد هذه القصة مباشرة، قصة أخرى يرويها وهب بن منبه-وفي هذه الحال لن تضاف إلى الرسول-عن عابد من بني إسرائيل، كان أعبد أهل زمانه، استودعه ثلاثة أخوة أختا بكرا لهم، فأنزلوها-بعد إلحاح منهم ورفض منه-بيتا إزاء صومعته، فأخذ الشيطان يغريه بما ظاهره الخير، من تقديم الطعام لها، وإيناسها، ثم كان أن حملت الفتاة من العابد، فخاف على سمعته فقتلها وطفلها، ثم أخبر اخوتها أنها ماتت، فأخبرهم الشيطان بما كان منه.. . الخ، فهذه القصة تكاد تعتمد-بالمنطق المجرد-على ذات الأسس التي قامت عليها سابقتها، فالشهوة مطاعة، وباب إلى الجريمة، والخطيئة ملازمة للبشرية، ولمن يتحدى البشرية في نفسه أو في غيره أيضا. وتكتمل الطرافة بأن تجعل من هذه القصة الإسرائيلية مناسبة لنزول الآية: (كمثل الشيطان إذ قال للإنسان اكفر، فلما كفر قال إني بريء منك، إني أخاف الله رب العالمين) وكأنما هذه الآية ليست في نزوع الإنسان إلى التمرد وشعوره المضاد بالندم، وإنما هي محددة بالمناسبة، مع أن الذي يناسبها هو الإطلاق الذي يعني عموم الصدق على الطبع البشري وحيرته بين غرائز الخير والشر، وتؤكده الإشارة إلى «الإنسان» في الآية، وليس مجرد عابد من بني إسرائيل في صومعة!!

تأثيرات شتى:

وتفتح هذه القصة المنسوبة إلى الوضع والاختلاق باب مناقشة أوسع عن التأثيرات المختلفة التي تركت ملامحها على الدراسات العربية عن الحب، وتمثل كوكب الزهرة في صورة امرأة جميلة هو الذي استدعى القول بوجود أثر يوناني، ولكن التركيبة في القصة أكثر تداخلا وتعقدا. وليس من الإنصاف أن نعيد إلى اليونان كل ما له علاقة بالنجوم أو آثارها، والأستاذ كرلو نلينو نفسه يشير إلى أكثر من رافد في هذا المجال، بعضها من الهند وبعضها من فارس أو من مصر القديمة، وهذه الروافد أسبق تأثيرا، وربما

أكثر وضوحا من الرافد اليوناني. و ينتهي نلينو إلى أن يقرر أن تأثير علماء الهند والفرس في نشأة ميل العرب إلى ذلك العلم الجليل سبق تأثير اليونان، ولو بزمان قليل[*36]. وقد نجد عند ابن القيم إشارات مقتضبة تؤكد أو ترجح هذا الذي قرره نلينو، مثل هذا الخبر عن صحيفة هندية تحدث عنها ابن عبد البرفي كتابه «بهجة المجالس» وفيها أن العشق ارتياح جعل في الروح، وهو معنى تنتجه النجوم في مطارح شعاعها، ويتولد في الطباع بوصلة أشكالها، وتقبله الروح بلطيف جوهرها، وهو يعد جلاء القلوب، وصيقل الأذهان ما لم يفرط، فإذا أفرط صار سقما قاتلا، ومرضا منهكا لا تنفذ فيه الآراء، ولا تنجح فيه الحيل، والعلاج منه زيادة فيه[*37].

وإلى جانب هذه القصة الوعظية التي رواها وهب بن منبه منذ قليل، ومزج فيها بين مناسبة النزول في القرآن وقصص صراع الخير والشر عند الأمم السالفة، نجد عددا هائلا من القصص الوعظية الإسرائيلية تأخذ مكانا واضحا في كتب الدراسات عن عاطفة الحب وصراع الشهوة والعفة. وجدير بنا أن نتأمل كيف استفحلت ظاهرة الاعتماد على هذه القصص. وأول الأمر-كما يمكن أن نتلمسه في المحاسن والأضداد، أو في الزهرة أو في الموشى، مثلا-نجد الاهتمام بالقصة غير واضح، والتركيز على الأخبار القصيرة المباشرة، التي تتخللها أبيات الشعر أو الأقوال المأثورة هو الأكثر تداولا في مثل الكتب المشار إليها. ثم يظهر الأثر الإسرائيلي عند ابن حزم في عبارة خاطفة أو تعليق أو بيت شعر، مثل قوله:

عجب لواش ظل يكشف أمرنا
وما بسوى أخبارنا يتنفس
وماذا عليه من عنائي ولوعتي
أنا آكل الرمان والولد يضرس

فهذا البيت الثاني مقتبس من التوراة: «الآباء أكلوا الحصرم وأسنان الأبناء ضرست»، وقد التوى ابن حزم بالمعنى إذ جعله سخرية من الواشي الذي يضرس بما يشاهد من محبة العاشقين في حين يفوز المحب بالرمان نفسه !! وحقيقة المعنى التربوي عن المتعة الحالية التي تخلف ألما بعد ذلك، كما يترتب على الوراثة أحيانا بالنسبة لبعض الأمراض. ومثل قوله إنه جاء بالأثر أن الله قال للروح حين أمره أن يدخل جسد آدم، وهو فخار، فهاب

وجزع: ادخل كرها واخرج كرها. وليس هذا كله بشيء، لأنه لا يتعلق بجوهر مفهوم الحب، وهذا الحكم نفسه ينسحب على الأثر الإسرائيلي بشكل عام، الذي نلاحظ أنه نما وتوسع مع اطراد التوسع في المادة القصصية ذات الأهداف الوعظية، ولهذا يظهر هذا الأثر أكثر ما يكون في «مصارع العشاق» وعند من اهتموا بتلخيصه، وفي «ذم الهوى» و«أخبار النساء»، وتد ظل تيار الخبر-القصة يتدفق في إطار موضوعها عن عشاق العرب وفساقهم من الشعراء وغير الشعراء وعن مجانين العشق، وعن الحلفاء العشاق، ولكن ما لبثت قصص أخرى أن ظهرت، ثم ما لبثت قصص بني إسرائيل أن ظهرت أولا في «مصارع العشاق» فقد كان في بني إسرائيل امرأة ذات جمال، وكانت عند رجل يعمل بالمسحاة، فهويها الملك، واستهواها مستعينا بعجوز، فأساءت الجميلة معاملة زوجها حتى طلقها، فلما زفت إلى الملك نظر إليها فعمى، ومد يده إليها فيبست، «فرفع نبي ذلك العصر خبرهما إلى الله عز وجل، فأوحى الله تعالى إليه: أعلمهما أني غير غافر لهما، أما علما أن بعيني ما عملا بصاحب المسحاة[*38]»، أما قصة العابدين من بني إسرائيل والجارية التي يقال لها سوسن، فإنها قد أخذت مكانا مرموقا بين قصص الحب الوعظية، وهي قصة تهذيبية تربوية، فقد هوى العابدان الفتاة الجميلة، وحين ذهبت إلى المعبد للقربان هدداها أن لم تستجب لهما أن يقولا إنهما وجداها مع رجل تمكن من الفرار، ورفضت سوسن إغراء رجلي المعبد، ففعلا، وقدمت سوسن إلى المحاكمة، فجاء دانيال وفرق بين الشاهدين، وسأل كل واحد منها على حدة عن المكان الذي وجدت به سوسن مع الرجل، ونوع الشجرة التي كانت تحتها، فاختلف القول وانكشفت الأكذوبة[*39]. وهذه القصة في نبؤة دانيال في التوراة، وقد ذكرها ابن الجوزي بتفصيل أكثر، مع قصص إسرائيلية غيرها تحت عنوان «سياق أخبار النساء اللواتي امتنعن من الفاحشة مع القدرة عليها»، وقد رواها ابن الجوزي بسند آخر أيضا [*40]، كما رواها داود الأنطاكي، ووصفها قائلا: «قصة سوسن المشهورة، وللناس فيها كلام كثير[*41]» ولهذا مغزاه عن انتشارها واختلاط الأقوال فيها.

وتأخذ قصة زليخا ويوسف نفس الأهمية في قصص الحب، ويرويها جعفر السراج بسندها عن وهب بن منبه، وفيها نعرف أن زليخا تزوجت من

يوسف، وأن زوجها العزيز كان عنينا [*42]، في القصة تأثير إسلامي واضح في اقتباس بعض آيات من القران، وفي الاهتمام بالتفاصيل والحوار الذي نجده في سورة يوسف. وهناك أيضا قصة البغي التائبة التي أنجبت سبعة أنبياء [*43]. ويردد ابن القيم قليلا من هذه القصص الوعظية، مثل تلك القصة عن شاب حسن كان يبيع المكاتل هويته بنت ملك من ملوك إسرائيل، فانتحر بأن ألقى بنفسه من فوق القصر حتى لا يقع معها في الخطيئة[*44].

وتشارك في تيار القصص والأخبار قصص فارسية قليلة، وهذا ابن الجوزي ينقل بسنده عن عبد الله بن مسلم بن قتيبة ما قرأه في سير العجم، كيف هويت ابنة ملك السريانية الملك الفارسي أردشير وهو يحاصر الحضر-مدينة أبيها-وكيف كان هواها سببا في هزيمة الأب الملك ومصرع الابنة بعد ذلك [*45]. ويمكن أن نجد بعض الملامح الفارسية في قصص الحب ضمن ألف ليلة وليلة وأمثالها من مثل: فاكهة الخلفاء ومنادمة الظرفاء، ولكن هذا الأثر يبقى ضئيلا عديم التأثير في المفهوم أو توجيه السلوك، وحتى في إطار ذلك المجلس الذي صوره وسجل عبارات تعريف الحب فيه المسعودي، وهو مجلس يحيى بن خالد البرمكي، قد تكلم عرب وجم، ولا نكاد نجد أي فارق بين تصور هؤلاء وهؤلاء، مما يعني أن الوعاء الثقافي الإسلامي قد استطاع أن يشكل كل ما بداخله من ثقافات موروثة، إلى حد كبير.

الأطباء والهوى:

وموقف الطب من الحب والمحبين من القضايا التي تتداخل فيها الأقوال وتغمض، حيث يمكن أن يوصف جهد العرب في هذا المجال بالأصالة والاستقلال، ويمكن دون تعسف أن يوصف بالتأثر والتبعية، وأن تتكاثر الروافد على هذا القول الأخير بين يونانية وسريانية وغيرهما أيضا. ويمكن أن ننظر في هذا الأمر من زاويتين رئيسيتين: الأولى ما اعتمده كتاب دراسات الحب من أقوال الأطباء وتعليلاتهم للحب، والثانية اجتهادات الأطباء أنفسهم في تعليل الحب ومداواة المحبين، وهذا الأمر الثاني ستتجلى فيه الخبرة العربية أكثر مما تتجلى في الأول الذي وقف المجد فيه عند حدود النقل والترديد.

ومبدئيا لا يمكن القول بأن كل ما يقول به الأطباء العرب قد استرفدوه من خارج تجاربهم وثقافتهم الخاصة، وطلبوا فيه علم غيرهم، حتى وان كان بعضهم قد رحل إلى خارج بلاده لطلب العلم. ونصادف منذ العصر الجاهلي أطباء معدودين في تاريخ الجزيرة، يحدثنا ابن أبي أصيبعة عن أشهرهم، مثل الحارث بن كلدة الثقفي، وهو من الطائف، وتعلم الطب في فارس، إذ رحل إلى جنديسابور(*46)، وكان يضرب بالعود أيضا، وقد تعلمه بفارس واليمن، وقد وفد على كسرى أنوشروان، وجرى بينما حوار نسجله لمغزاه بالنسبة لموضوعنا، سأل كسرى الطبيب العربي: على كم جبل وطبع هذا البدن ؟ قال الحارث: على أربع طبائع، المرة السوداء وهي باردة، والمرة الصفراء وهي حارة يابسة، والدم، وهو حار رطب، والبلغم وهو بارد رطب. قال كسرى: فلم لم يكن من طبع واحد؟ قال: لو خلق من طبع واحد لم يأكل ولم يشرب ولم يمرض ولم يهلك. قال: فمن طبيعتين، لو كان اقتصر عليهما ؟ قال الطبيب: لم يجز، لأنهما ضدان يقتتلان. قال: فمن ثلاث ؟ قال: لم يصلح، موافقان ومخالف، فالأربع هو الاعتدال والقيام(*47).

وقد احتفينا بهذا الحوار لأمر مهم، فهو إن صح يدل على أن فكرة الأخلاط أو العناصر التي يتكون منها الجسم وتحكم مزاجه العام وتصنع طبعه فكرة قديمة في الطب العربي، ويمكن أن تكون فكرة عربية أصلا، مع التسلم بأن الطب اليوناني كان معروفا حول الجزيرة، وكما يقول ابن أبي أصيبعة إن كتب جالينوس وغيره ظلت تقرأ في الإسكندرية حتى ظهور الإسلام وفتح العرب لمصر، وأن يحيى النحوي الاسكندراني الأسكلاني قد عمر حتى لحق أوائل الإسلام، ولقي عمرو بن العاص ونال إكرامه (*48). ومن المعروف أن الطب كان ممتزجا بالفلسفة أو تفريعا عليها، وإلى يومنا هذا يسمى الطبيب بالحكيم في كثير من أنحاء الوطن العربي، واجتماع الطب وعلم النجوم بقسميه اللذين عرفنا من قبل، في رحاب الفلسفة القديمة جعلهما يتبادلان المواقع وتختلط مسائلهما. وهذا جالينوس الطبيب الفيلسوف يتحدث عن أبي الطب «إبقراط»-في المقالة الثالثة من كتابه في أخلاق النفس فيقول: إن إبقراط كان يعلم مع ما كان يعلم من الطب من أمر النجوم ما لم يكن يدانيه فيه أحد من أهل زمانه، وكان يعلم أمر الأركان التي منها تركيب أبدان الحيوان، وكون جميع الأجسام التي تقبل الكون

والفساد..

وهذه الإشارة الدالة على امتزاج الطب بالتنجيم تحمل دلالة أخرى لا يجوز إغفالها، وهي ما يمكن اعتباره سبقا إلى فكرة الأخلاط أو العناصر التي قال بها الحارث الثقفي عن تجربة أو عن تأثر، وبخاصة أن من بين مؤلفات اليونان القدماء ما هو في الأخلاط صراحة، بل من بين مؤلفاتهم ما عنوانه: «إلى اقليغيوذس قيصر ملك الروم، في قسمة الإنسان على مزاج السنة». وفيما يسوقه ابن أبي أصيبعة من أخبار الأطباء أنه عرض لغضيض-أم ولد الرشيد-مرض، فأحضرت طبيبا وحاسبين للنجوم، فأشار الطبيب بالمعالجة الفورية، ولكن أحد الحاسبين قال للمريضة: إن القمر اليوم في زحل، وهو في غد مع المشتري، وأنا أرى لك أن تؤخري العلاج إلى مقارنة القمر المشتري. والطريف أنها أخذت برأي المنجم وأجلت البدء في العلاج، فدفعت حياتها ثمنا لهذا التأجيل [*41]، ويتأكد هذا التمازج بين الطب والتنجيم في نشاط كثير من المؤلفين، وهذا أحمد بن الطيب السرخسي مؤلف «المدخل إلى صناعة النجوم» يؤلف هو نفسه «المدخل إلى صناعة الطب».

ولجالينوس وغيره من الأطباء اليونان أقوال في العشق وتعليل الحب، ردد أصحابنا بعضها، وحفظ لنا ابن أبي أصيبعة بعضا آخر، ومما اقتبسه عنه ابن داود: العشق من فعل النفس، وهي كامنة في الدماغ والقلب والكبد، وفي الدماغ ثلاثة مساكن: التخييل وهو في مقدم الرأس، والفكر وهو في وسطه، والذكر وهو في مؤخره [*50] الخ، ولكن هذا القول ليس الوحيد الذي استشهد به ابن داود، فقد نقل عن بعض المتطببين أن العشق طمع يتولد في القلب، وتجتمع إليه مواد من الحرص يزيد الاهتياج والحرص والقلق والشهوة، وعند ذلك يكون احتراق الدم واستحالته إلى السوداء، والتهاب الصفراء.. . ومن طغيان السوداء فساد الفكر.. [*51] الخ، وخلاصة هذا الرأي الطبي بلغة عصرية أن الحب يبدأ في صورة ميل نفسي لا يلبث أن يستأثر بالاهتمام، و يتركز فيه الفكر مما يؤثر في إفرازات غدد معينة تؤدي بدورها إلى الاهتياج والقلق وفساد الفكر.

وقد يكون من الصحيح القول بأن فلاسفة العرب قد آثروا منذ وقت مبكر النزعة المشائية، تلك التي تتسم أولا وقبل كل شيء بالاتجاه الطبيعي،

وتفسير العالم بالعناصر ومن الممكن أن يكون هذا الاتجاه قد أثر في الطب الذي ينحو بالضرورة نحو النزعة الطبيعية(*52). ولكن المبدأ ظل غامضا بالنسبة للتوافق أو التكامل بين هذه العناصر، فإذا كانت الصفراء والسوداء والبلغم والدم تجتمع فيعتدل و يكتمل كيان الإنسان، و ينفرد أحدها بالغلبة على سائرها فيحكم على مزاجه وهل هو صفراوي أو سوداوي أو بلغمي أو دموي، فإن المعرفة بطبائع كل ممكنة، ولكن: كيف يمكن اكتشاف التوافق العاطفي، وهل يتم بين الأشباه أو بين الأضداد ؟ إن التجربة هنا جد مختلفة. وقد يكون ابن حزم قد ألمح إلى شيء من ذلك حين أشار إلى تفضيله المستمر للون معين من النساء، وما نلاحظ من اهتمام جعفر السراج في الجزء الثاني من مصارع العشاق بقصص العشق التي تكون المحبوبة فيها سوداء. ولكننا سنحصل على تعليلات للعشق على غاية من الطرافة، كما في هذا الاقتباس الذي علل به ابن الجوزي استحكام العشق إذا ما تمت القبلة بعد إدمان النظر، وكثرة اللقاء، وطول الحديث. يقول ابن الجوزي:

«وقد ذكر حكماء الأوائل أنه إذا وقعت القبل بين المتحابين، ووصلت بلة من ريق كل واحد منها إلى معدة الآخر، اختلط ذلك بجميع البدن، ووصل إلى جرم الكبد. وهكذا إذا تنفس كل واحد منهما في وجه صاحبه، فإنه يخرج مع ذلك النفس شيء من نسيم كل واحد منهما، فيختلط بأجزاء الهواء، فإذا استنشقا من ذلك الهواء دخل في الخياشيم، ووصل بعضه إلى الدماغ، فسرى فيه كسريان النور في جرم البلور، ووصل بعضه إلى جرم الرئة، ثم إلى القلب، فيدب في العروق الضوارب في جميع البدن، فينعقد من بدن هذا ما تحلل من بدن هذا، فيصير مزاجا، به يتولد العشق وينمى(*53)». وقد سبق ابن داود إلى القول بأن الحرارة المتولدة من الحزن تنحاز إلى القلب ثم تتصاعد إلى الدماغ، فتتولد بخارات هي التي تصير دموعا في حال السلامة، أو تصير كيموسا غليظا ومادة منصبة في الحال المستعصية، و يستشهد بأن الشعراء قد فطنوا إلى أن فيض الدمع أروح من كمونه، «ولم يدلوا على سبب ذلك، ولا أحسبهم وقفوا عليه، ومن أقربهم وصفا له الذي يقول:

كتمت الهوى حتى بدا كتمانه
وفاض فنمته على المدامع

ولــو لــم يــفــض دمــعــي لــعــاد إلــى الحــشــا
فــقــطــع مــا تحــنــى عــلــيــه الأضــالــع»[*54]

وفكرة تحول المواد داخل الجسم، وتأثيرها المباشر هي الجامع بين النصين، ولكن الطريف فيما ردده ابن الجوزي أنه جعل ريق المعشوق يتحول في معدة العاشق إلى جزء من بدنه يؤثر في سائره، و يصل إلى القلب، وكذلك الأمر في الأنفاس الممتزجة من شخصين !! وأكثر طرافة منه، ما يقوله ابن القيم في هذا الصدد، عن حقيقة العشق:

«فالذي عليه الأطباء قاطبه أنه مرض وسواس شبيه بالماليخوليا، يجلبه المرء إلى نفسه بتسليط فكره على استحسان بعض الصور والشمائل، وسببه النفساني الاستحسان والفكر، وسببه البدني ارتفاع بخار ردئ إلى الدماغ عن منى محتقن، ولذلك أكثر ما يعتري العزاب، وكثرة الجماع تزيله بسرعة»[*55].

وسنترك الوسواس والماليخوليا جانبا لبضعة أسطر، لنمعن التأمل في قول ابن القيم فنجده يقوم على ملاحظة صحيحة، فهو يتكلم عن العشق وليس الحب، أي أن الميل الجنسي جزء من مفهومه أو هو أساسه، وسببه النفساني الاستحسان، أي الإعجاب بالشكل أو الصورة، ومن ثم الاشتهاء، ولهذا الاشتهاء تأثيره على الفكر، حيث ينحصر الهم في اللقاء، ولهذا تأثيره على أعضاء الذكورة، وهو ما عبر عنه بالاحتقان، وإذا أهملنا القول بارتفاع بخار رديء من الخصية إلى الدماغ، يبقى المعنى صحيحا، وهو أنه حين يسيطر الاشتهاء والميل الجنسي يتوقف التفكير و يفقد العقل قدرته على التحول إلى فكرة أخرى إلى أن يتخلص من طاقته الحبيسة.

ويحتل مبدأ الأمزجة مكانا واضحا عند داود الأنطاكي-وهو طبيب- والعشق عنده تابع للأمزجة، وهو يختلف باختلاف المزاج على أنحاء أربعة: سريع التعلق والزوال كما في الصفراويين، وعكسه كما في السوداويين، وسريع التعلق بطيء الزوال كما في الدمويين، وعكسه كما في البلغميين، وأما المعتدل فيكون فيه العشق كذلك [*56]، وتلعب فكرة الأخلاط دورها في تكوين الأمزجة والألوان في رأي الأنطاكي، فيقول في «فصل في خفقان القلب والتلوين عند اجتماع المحبين».

اعلم أن مدارتلون البدن أما على الخلط أو شدة الحرارة أو ما تركب

منهما، والأول يلزم حالة واحدة: أما البياض في البلغم أو الحمرة في الدم أو الصفرة في الصفراء أو السواد في السوداء، وما تركب بحسبه مع مراعاة الطوارئ كقرب الشمس أو جل أو سد جهة[*57] .. . إذا تقرر هذا.. ظهر علة اصفرار لون العاشق وارتعاد مفاصله وخفقان قلبه، لأن الاستبشار بالاجتماع الموجب للفرح المنتج لحركة الحرارة إلى خارج لتؤثر الحمرة وصفاء اللون، يعارضه لشدة الشفقة الخوف من نحو واش وسرعة تفريق، واليأس الموجب لإخماد الحرارة أو جذبها إلى داخل المنتج لصفرة اللون أو الموت فجأة، ومن ثم إذا أمن من ذلك لم يقع تغير.. . وأما حمرة المعشوق فهي إما حياء وإما خجل، وكل منهما باعث للحرارة إلى خارج، ونتيجته احمرار الألوان وصفاؤها. فأفضل الألوان الأحمر الصافي المشرق مطلقا حتى في الثياب كالحلل، والمشروب والمشموم كالورد والشقيق، والحيوان كالخيل، والمعادن كالذهب والياقوت.. .[*58]

ومهما يكن من أمر فإن الفكرة الرئيسية التي صدر عنها القول بالأمزجة والأخلاط خلاصتها أن الإنسان مصنوع من نفس العناصر التي تتكون منها الأرض، و يشتمل عليها الكون. الإنسان هو «اختصار» للكون، ومركب من ذات العناصر، فهو من ماء وتراب ونار وهواء، أو هو عناصر: حار وبارد ورطب ويابس و يقابلها الدم وهو حار، والكبد أو السوداء وهو الرطب، والبلغم وهو البارد، والصفراء وهو اليابس. اجتمعت على كيفية واعتدال معين، فتحدد المزاج، الذي يشرحه ابن سينا بأنه كيفية حاصلة من تفاعل الكيفيات المتضادات إذا وقفت على حد ما، ووجودها في عناصر ليماس أكثر كل واحد منها أكثر الآخر. و يضع ابن سينا أيدينا على جوهر فكرة هامة، لصلتها بمفهوم المشاكلة، وذلك حين يشرح معنى الاعتدال في المزاج، أو بين الأمزجة، فيقول أن الاعتدال ليس من التعادل الذي هو التوازن بالسوية، بل من العدل في القسمة[*59]، وهذا يعني أن الاعتدال سيختلف من بلد إلى آخر، بل من بدن إلى آخر، حسب ما يقتضيه التركيب والتوافق البيئي.

وقد كان للأطباء العرب اجتهادات طريفة في مجال التطبيق الطبي أو المعالجة، وقد كانوا في موقع قريب دائما من بلاط الخليفة وقصور الأثرياء وأماكن تجميع القيان والجواري عند تجار الرقيق، حرصا على سلامة

الجارية التي تتخذ للمتعة وحفاظا على جمالها أيضا، وكان طبيب البلاط أو المختص بالوجهاء يرى قارورة الجارية قبل شرائها، أي يشاهد البول ويحلله ليحكم على جانب من سلامتها، وقد قام بعضهم بعلاج شاب ناحل، فعرف أن داءه العشق، وراح الطبيب يردد أسماء عدد من النساء وقد تلمس نبض الشاب، فلما أسرع النبض تعرف من خلاله على الفتاة التي مرض بسببها !! وحدث أن أصيبت إحدى الجواري بنوع من الشلل في الأعصاب حتى تجمدت على حركة واحدة، فاستأذن الطبيب سيدها في أن يترك له حرية معالجتها فلا يسارع بعقوبته، ودعا بالجارية لتواجه الطبيب، فأمرها بأن تدور حول نفسها، ثم غافلها وانحنى يريد رفع ثيابها من خلف، فجفلت الجارية وانتفضت مرتعدة تدفع يده وتعدل ثوبها، وكان الشفاء في هذه الحركة الانفعالية المفاجئة، وكان تعليل الطبيب، كما اعترف سيد الجارية فيما بعد، أنهما كانا في لقاء جسدي، ثم دهمهما ما جفلت له الجارية وجزعت خوفا أو حياء، فأصابها هذا الشلل المؤقت، وقد عالجه الطبيب بصدمة معاكسة فكان الشفاء !!

وخلاصة القول في أمر الروافد والاتفاقات أن هذه الروافد الأجنبية قد أمدت الدراسات العربية عن الحب بكثير من الأقوال والتوجيهات، وفتقت أمامها الكثير من المسائل والاحتمالات، ولكنها لم تدخل في جوهر النظرية العربية عن الحب، ذلك الجوهر الذي بقى عربيا إسلاميا في صميمه، وقد نجد أصداء مباشرة عند الفلاسفة الإسلاميين، أو الأطباء، ولكن الذي ينبغي التنبه إليه والحرص عليه أن النظرية العربية لم يضعها الفلاسفة، ولم يضعها الأطباء، وإنما وضعها الفقهاء، و ينبغي أن نتلمس ملامحها في كتاباتهم، وما نجده وافدا في أفكارهم يبدو قليلا، وهامشيا، وأكثره من قبيل الاتفاق وليس من قبيل الاقتباس، وبخاصة حين يصدر عن تجربة مباشرة هي قاسم مشترك بين البشر جميعا، وليس من الإنصاف تخصيصها بأمة أو ثقافة.

الحواشي

(*1) الدكتور أحمد فؤاد الأهواني في كتابة عن أفلاطون ص 53.
(*2) انظر عن هذه الآراء كتاب: المأدبة لأفلاطون، ترجمة وتعليق الدكتور علي النشار.
(*3) أفلاطون (للأهواني) ص 56.
(*4) مشارق أنوار القلوب ص 4- 9, (*5) روضة المحبين ونزهة المشتاقين ص 55- 59.
(*6) مصارع العشاق ج 1 ص 15.
(*7) ذم الهوى ص 289, 290, (*8) السابق ص 583, (*9) النصف الأول من كتاب الزهرة ص 18 وذم الهوى ص 314, (*10) روضة المحبين ونزهة المشتاقين ص 137- 140.
(*11) طوق الحمامة ص 21.
(*12) الفلسفة في الإسلام ص 143.
(*13) قادة الفكر ص 107- 109, (*14) ذم الهوى. ص 296.
(*15) السابق ص 306, (*16) روضة المحبين ونزهة المشتاقين ص 159 وما بعدها.
(*17) عطف الألف المألوف على اللام المعطوف ص 15.
(*18) السابق ص 32, (*19) التساعية الرابعة لأفلوطين في النفس (دراسة ومقدمة) ص 15- 17 والمراجع المبينة بها. (*20) السابق ص 50.
(*21) السابق ص 88- 95, (*22) طوق الحمامة ص 21.
(*23) ابن حزم الأندلسي ص 235.
(*24) وهي الرسالة السابعة والثلاثون في التسلسل العام. انظر: رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء-المجلد الثالث ص 269- 286.
(*25) تزيين الأسواق في أخبار العشاق ص 362, 363- والحائط: الحديقة. (26) ذم الهوى ص 105- 126, (*27) مصارع العشاق ج 2 ص 292.
(*28) رشد اللبيب إلى معاشرة الحبيب-مخطوط-ورقة رقم 65- أ.
(*29) تزيين الأسواق في أخبار العشاق ص 469 و ص 475.
(*30) ديوان الصبابة ص 14, 15.
(*31) ندين في هذه الفقرة لمقال: الكواكب في الأدب العربي للأستاذ عبد الفتاح الزيادي. انظر: مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة الجزء الحادي والعشرين سنة 1966 صفحة 51- 59 والمراجع المبينة بآخر المقال.
(*32) علم الفلك: تاريخه عند العرب في القرون الوسطى ص 25, 26, (*33) السابق ص 142 وهامشها.
(*34) ذم الهوى ص 156- 158.
(*35) لمزيد من التفصيل راجع: مختصر تفسير ابن كثير ص 97- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز للغرناطي ج 1 ص 369, 370- أنوار التنزيل وأسرار التأويل للبيضاوي ج 1 ص 67 وبهامشه تفسير الجلالين.

(*36) علم الفلك، تاريخه عند العرب في القرون الوسطى ص 203- 214.
(*37) روضة المحبين ونزهة المشتاقين ص 174.
(*38) مصارع العشاق ج 1 ص 67, 68 وتأمل كيف رفع النبي الخبر إلى الله تعالى. وهذا الذي حدث لصاحب المسحاة يحدث مثله في زماننا كل يوم، وجاءت هذه القصة في «ذم الهوى» ص 286.
(*39) السابق ص 74, (*40) ذم الهوى ص 270, (*41) تزيين الأسواق في أخبار العشاق ص 280.
(*42) مصارع العشاق ج 1 ص 165, 166, (*43) السابق ص 226, 227, (*44) روضة المحبين ونزهة المشتاقين ص 453 وانظر القصة قبلها في نفس الصفحة.
(*45) ذم الهوى ص 248.
(*46) طبقات الأطباء ص 161, 162، وانظر مقال: الطب عند العرب للدكتور فؤاد حسنين علي، مجلة الكاتب، المصرية-نوفمبر 1961 ص 108 وما بعدها .(*47) طبقات الأطباء ص 164, (*48)السابق ص 151, 152.
(*49) السابق ص 47, 55, 56, 177, 294.
(*50) النصف الأول من كتاب الزهرة ص 18, 19 وطبقات الأطباء ص 131 مع اختلاف لا أثر له حيث وضع «الطبقات»: ثلاث قرى، بدلا من: ثلاثة مساكن. (*51) النصف الأول من كتاب الزهرة ص 17، وقد نقل ابن القيم هذا القول دون أن يشير إلى مصدره، انظر: روضة المحبين ونزهة المشتاقين ص 137, (*52) الكندي فيلسوف العرب ص 119.
(*53) ذم الهوى ص 305, (*54) النصف الأول من كتاب الزهرة ص 299, 300.
(*55) روضة المحبين ونزهة المشتاقين ص 137 وردد هذا القول ابن أبي حجلة أيضا. انظر ديوان الصبابة ص 14, (*56) تزيين الأسواق في أخبار العشاق ص 13.
(*57) يقصد أن الأخلاط الغالبة تلون الجلد وتترك أثرها دون أن نتجاهل أثر البيئة الجغرافية.
(*58) تزيين الأسواق في أخبار العشاق ص 402, 403.
(*59) القانون في الطب ج 1 ص 6.

7 الحب في الدراسات الموسوعية

قد يبدو ضروريا أن نتوقف عند «الحب» وكيف أخذ مكانه أو تسرب في الدراسات العامة التي لم تخصص لموضوعه، على نحو ما فعل أمثال ابن داود وابن حزم وابن الجوزي والسراج ومن نحا نحوهم. ليس لأهمية تلك الدراسات كما وكيفا فحسب، وفي ذلك ما يغني من التبرير، وإنما لتقاطر هذه الدراسات الموسوعية عبر زمان طويل، بحيث تشكل في اختلاف مواضع اهتمامها ما يمكن اعتباره دائرة معارف عن الحب وأخباره وأشعاره وشعاراته عند العرب، ولا بد أن نلتفت إلى المغزى الأساسي في هذا الاهتمام الواضح بالحب في كتب لم يكن هدفها الأول، فإذا صح ما قلناه من قبل: أن الحب ظاهرة كل العصور، فمن الصحيح-إذا ما تسامحنا في التعميم-أنه ظاهرة كل المؤلفين، يخوضون فيه بشكل مباشر، أو يدورون حوله، أو ينبهون إليه، وقد يتوغلون في محاذيره، ثم يستعيذون بالله من سوء عواقبه !!

وجدير بالذكر هنا أن بعض أصحاب هذه الموسوعات التي تضمنت فصلا أو فصولا عن

الحب، يسبق-من الناحية الزمنية-أصحاب الدراسات المتخصصة، فابن قتيبة-مثلا-سابق على ابن داود، والجاحظ سابق عليهما معا، وسنجد اقتباسات وأخبارا كثيرة قد تداولت بعد ذلك وانتشرت في موسوعات أخرى أو في غيرها من الكتب التي اختصت بالحب، ومن ثم ينبغي ردها إلى مصدرها الأول ما أمكن ذلك، غير أننا لم نهتم بهذه المسألة بشكل أساسي، لأن الاقتباس في كتاب عن الحب يأخذ مغزاه الخاص المستقل، بصرف النظر عن أهمية مصدره.

وقد لا يستطيع بعض هذه الدراسات، أو أكثر هذه الدراسات، أن يضيف جديدا إذا ما قيس إلى الدراسات الأساسية في الموضوع، تلك التي أقمنا على مادتها الفصول السابقة جميعا، باستثناء المدخل-الفصل الأول-الذي عرفنا فيه بمظان الاهتمام بالحب وقضاياه، غير أنها تبقى ضرورية برغم ذلك، ضرورة النسبي إلى المطلق، والجزئي إلى العام ؛ لأن أكثر هذه الكتب الموسوعية التي اكتفت بتسجيل بعض الملامح عن الحب لم تكن تتطلع إلى النظرية أو الشمول، وإنما الحب فيها بعض عواطف الإنسان، ووجه من أوجه العلاقات الاجتماعية، وخبر يروى من بين أخبار العرب، وبهذه الخصائص أصبحت قادرة على التعبير عن الذوق العام والرأي الشائع في أمور تتعلق بالحب وليست من صميم الفكرة عنه، مثل مقاييس الجمال، وطبائع الرجل المرغوب من النساء، ونظرة المجتمع لحرية تزوج المرأة في أحوال خاصة، كأن تكون أما لرجل مشهور مثلا، الخ. وإذا اعتبرنا القرن العاشر الهجري نهاية المرحلة التي نهتم بها، فإننا عبر هذه المساحة الزمنية الشاسعة يمكن أن نرصد العناصر الثابتة والمتغيرة في الدراسات لتضفي على ظاهرة الحب ومفهومه دلالات تخصب وعينا بأهم العواطف البشرية.

إن الفرق بين ابن قتيبة والقلقشندي، إذا صح أن أحدهما صاحب المحاولة الأولى، والآخر صاحب المحاولة الأخيرة في المجال الموسوعي، ليس فرقا بين الاتجاه الثقافي للقرن الثالث والاتجاه الثقافي للقرن التاسع فحسب، وإنما هو فرق بين ثقافة الرجلين، ومنهج وغاية كل منهما في كتابه، ثم مدى إحساسه بأهمية الكلام عن الحب، ودرجة استيعابه له. وسيفسر لنا هذا، لم لا نجد موضوع الحب في مثل هذه الدراسات الموسوعية يأخذ خطا صاعدا بالاهتمام دائما، مثلما يمكن أن نراقب في الكتابات

التي وقفت عند موضوع الحب لا تعدوه. ومهما يكن من أمرنا مع هذه الطائفة من الكتب فإننا سنحاول أن نبرز منها جانبا مما لم تسبق الإشارة إليه، باعتباره إضافة جديرة بالتنويه، فإذا أشرنا إلى فكرة مطروقة فإنما نهدف إلى اكتشاف منابعها أو روافدها أو تأكيد أهميتها وانتشارها.

إن ابن قتيبة (276 هـ) يمثل المحاولة الأولى في هذا المجال، والجزء العاشر من كتابه الموسوعي «عيون الأخبار» قد خصص بأجمعه تحت عنوان: «كتاب النساء: في أخلاقهن وخلقهن وما يختار منهن وما يكره»، وحيث يكون الحديث عن «النساء» فانه سيتجاوز موضوع الحب، وهذا أمر متوقع عند كافة أصحاب الموسوعات، وان يكن الحب وما يسبقه أو يترتب عليه قد شغل مساحة لا يستهان بها.

و يبدأ ابن قتيبة بأحاديث نبوية عن الإعفاف بالزواج، و يروي كثيرا عن الأصمعي، أقوالا عن أخلاق النساء وما يستحب من صفاتهن العضوية والنفسية، ونجد له بعض الأقوال التي تدل على رؤية نافذة، مثل: «إياكم والمذكرة فإنها لا تنجب»، و يقصد بها المرأة التي تتشبه بالذكور، ومثل: «بنات العم أصبر، والغرائب أنجب، وما ضرب رؤوس الأبطال كابن أعجمية» والمعرفة بالقيم القبلية والاجتماعية، وعلم الغدد وعلم الوراثة يؤكد صدق هذه الأقوال. ومن ملاحظاته أيضا قوله: «كان أهل المدينة يكرهون اتخاذ أمهات الأولاد، حتى نشأ فيهم علي بن الحسين والقاسم بن محمد بن أبي بكر، وسالم بن عبد الله ابن عمر، ففاقوا أهل المدينة فقها وورعا، فرغب الناس في السراري». فهنا تحديد وتعليل لبعض أسباب التحول الاجتماعي والتوسع في اقتناء الإماء للنسل وليس لمجرد الخدمة كما كان الحال غالبا من قبل، وقد حدث التحول في العصر الأموي، أو ظهرت بواكيره، وإن كان قد أخذ مداه الحق بعد ذلك حين صار الخلفاء أنفسهم من أبناء الإماء. و يؤكد هذا ما ذكر ابن قتيبة بعد قليل أن عقيل ابن علفة كان غيورا[*1]، فخطب عبد الملك بن مروان ابنته على أحد بنيه، وكانت لعقيل إليه حوائج، فقال له: إن كنت لا بد فاعلا فجنبني هجاءك !! ومع هذه العصبية الواضحة للعرق العربي الخالص، لا نعتقد أن الأمر استمر على ذلك، ليس لنبوغ هذه الطائفة من أبناء الإماء فحسب، كما زعم ابن قتيبة، وقد ظل العرب فترة من الزمن يعتبرون الاتجاه نحو الفقه والتصرف سلوكا أعجميا خاصا،

واتجه اعتزازهم نحو الشعر-والرجز بصفة خاصة-واللغة. ونفضل ذلك أن نضيف إلى «إغراء النبوغ» إغراء آخر يعبر عنه هذا القول الذي يرويه ابن قتيبة عن رجل من أبناء المهاجرين، حين يقول: أبناء هذه الأعاجم كأنهم نقبوا الجنة وخرجوا منها، وأولادنا كأنهم مساجر التنانير!! فقد كان «تحسين الصورة» بمثابة إغراء آخر، أو لنقل أن معنى الجمال الحسي كان يتبدل من الاحتكام إلى الملامح العربية الخالصة، إلى التطلع لملامح أخرى أصبحت تنافسها وتتفوق عليها عند أصحاب الذوق الجديد.

وتحت عنوان «الأكفاء من الرجال» يذكر ابن قتيبة أمثلة عديدة، شعرا ونثرا، تؤكد حرص العربي والعربية على الكفاءة في الزواج، والإحساس بالمهانة والمعرة إذا ما اضطر إلى النزول عن مستوى قبيلته لأمر من الأمور، فضلا عن مجاوزة الدم العربي إلى سلالة أجنبية، أو إلى من لحقه أو لحق آباءه الرق في عصر سابق. وقد ذكر أن إبراهيم بن النعمان بن بشير زوج ابنته يحيى بن أبي حفصة مولى عثمان بن عفان، على عشرين ألف درهم، فعيره بعضهم قائلا:

لعمري لقد جللت نفسك خزية
وخالفت فعل الأكثرين الأكارم
ولو كان جداك اللذان تتابعا
ببدر لما راما صنيع الألائم (2*)

ومن الطريف حقا أن إبراهيم قد احتج بضخامة المهر، وكأنه يتحدى به قدرة الشرفاء الفقراء، ولكنه-وهو ابن الصحابي الجليل-يشعر بأن هذا لا يكفي في الدفاع عن مثله، فيذكر بأنه ليس أول من فعل ذلك:

فما تركت عشرون ألفا لقائل
مقالا فلا تحفل مقالة لائم
فإنك قد زوجت مولى فقد مضت
به سنة قبلي وحب الدراهم

ولعله يشير إلى تزويج الرسول عليه السلام زيد بن حارثة، وهو مولى، من زينب بنت جحش، وهي الشريفة القرشية. وهذا شاعر آخر لعله يعبر في هجاء من يفعل ذلك عن نفسية المرأة العربية ومشاعرها تجاه وليها، حين يزوجها كرها ممن هو أقل منزلة منها:

لــــــــه در جـــيــــاد أنـــت ســـائـــســـهـــا
بـــرذنـــتـــهـــا وبـــهـــا الـــتـــحـــجـــيـــل والـــغـــرر

فهذه المهرة العربية الحسناء، يظلمها سائسها، أو وليها، فيدفع بها إلى مستوى الحمارة، وليس أظلم ممن يعامل الجياد معاملة الحمير أو البغال !!

وهذا خبر يرويه أبو اليقظان عن أربعة من فضلاء الصحابة، يتقدمون لامرأة، فتختار، ولعلها بذلك تحدد مراضع التفضيل، التي تقيس إليها المرأة العربية حين يترك لها الأمر، و يستوي الفضل وكرم الأصل، فلا يبقى إلا السلوك الخاص. قال:

خطب عمر بن الخطاب أم أبان بنت عتبة بن ربيعة، بعد أن مات عنها يزيد ابن أبي سفيان، فقالت: لا يدخل إلا عابسا ولا يخرج إلا عابسا، يغلق أبوابه ويقل خيره. ثم خطبها الزبير، فقالت: يد له على قروني، و يد له في السوط. وخطبها علي فقالت: ليس للنساء من حظ إلا أن يقعد بين شعبهن الأربع لا يصبن منه غيره. وخطبها طلحة فأجابت فتزوجها، فدخل عليها علي بن أبي طالب فقال لها: رددت من رددت منا، وتزوجت ابن بنت الخضرمي ! فقالت: القضاء والقدر؟ فقال: أما أنك تزوجت أجملنا مرآة وأجودنا كفا وأكثرنا خيرا على أهله !! فكأنه بذلك حدد الأسباب التي فضلت بها هذه المرأة رجلا على آخر ينازعه منزلته.

أما الصفات الحسية فإنها تدور حول المرأة أكثر من دورانها حول الرجل، ولم يهملوا الصفات النفسية، بل أخذت الصدارة في كلام العقلاء والمجربين، الذين لم يهملوا الجانب العضوي أيضا. وقد روى بعض ولد الزبرقان بن بدر أنه كان يقول: أحب كنائني إلي الذليلة في نفسها، العزيزة في رهطها، البرزة الحيية التي في بطنها غلام و يتبعها غلام، و يردد خالد بن صفوان الصفات نفسها مضيفا إليها أن تكون حصانا من جارها، ماجنة على زوجها. أما الصفات الحسية فيجملها بعضهم بأن تكون بيضاء البياض، سوداء السواد، طويلة الطول، قصيرة المقصر[(3*)]، و يدخل بعض آخر في التفصيل والتحديد، فيقول ابن شبرمة: ولا رأيت لباسا على امرأة أزين من شحم، وقال الحجاج: لا يحسن نحر المرأة حتى يعظم ثدياها. وقال المرار العدوى:

صـــلـــتـــة الخـــد طـــويـــل جـــيـــدهـــا
ضـــخـــمـــة الـــثـــدي ولمـــا يـــنـــكـــســـر

قال علي بن أبي طالب: لا تحسن المرأة حتى تروي الرضيع، وتدفئ الضجيع. وينسب إليه قوله أيضا: من تزوج سمراء فطلقها فعلي مهرها !!

وفي «باب القبح والدمامة» يسخر ابن قتيبة سخرية مرة من الجمال الزائف الذي تحاول أن تضيفه أدوات التجميل كذبا فيعجز عن إتمام الخديعة، فيروى عن أبي زيد الكلابي، هذا التعليق الشعري الطريف، قال:

قدم رجل منا البصرة فتزوج امرأة، فلما دخل بها وأرخيت الستور وأغلقت الأبواب عليه، ضجر الأعرابي وطالت ليلته، حتى إذا أصبح وأراد الخروج منع من ذلك وقيل له: لا ينبغي لك أن تخرج إلا بعد سبعة أيام، فقال:

أقول وقد شدوا عليها حجابها
ألا حبذا الأرواح والبلد القفر
ألا حبذا سيفي ورحلي ونمرقي
ولا حبذا منا الوشاحان والشذر
أتوني بها قبل المحاق بليلة
فكان محاقا كله ذلك الشهر
وما غرني إلا خضاب بكفها
وكحل بعينيها وأثوابها الصفر
تسائلني عن نفسها هل أحبها
فقل: ألا لا، والذي أمره الأمر
تفوح رياح المسك والعطر عندها
وأشهد عند الله ما ينفع العطر

ويشكو آخر جفاف عود امرأته، فيجعل منها مجرد عود من الحديد لا ري فيه ولا بضاضة (*4).

ويمضي ابن قتيبة في أثر الجاحظ الذي سبق إلى بعض الفكاهات الجنسية الصريحة، ولكنه يتخلف عنه حين يتعرض لبعض القضايا الجادة مثل: حل النظر وحرمته، وسياسة النساء ومعاشرتهن، والقيان والغناء، والقيادة، والزنا، ومساوئ النساء، فمع اهتمام الجاحظ برواية الأخبار والقصص فإن رأيه واضح محدد، ودفاعه الحار عن إباحة النظر أوضح من أن ننبه إليه، أما ابن قتيبة فإنه يكتفي بتجميع الأخبار التي قد تتعارض

كثيرا، و يترك لقارئة أن يستشف منها ما يريد. على أنه يختم هذا الكتاب بأبواب عن العشاق والفساق، تقوم على مادة قصصية، لا تخرج في محتواها أو شكلها عن قصص العشق التي سنتعرف عليها بعد حين.

أما ابن عبد ربه (328 هـ) في عقده الفريد فإنه يضع كتاب المرجانة الثانية في النساء وصفاتهن، وعليه يصدق القول الذي أجمل الرأي في مادة العقد بعامة: (هذه بضاعتنا ردت إلينا)، وهو ما تجنبه عن عمد مواطنه الأندلسي ابن حزم، الذي جاء بعده بأكثر من قرن، ولا نستبعد أنه أفاد من تجربته، أو من خطأ تجربته، فليست مادة هذا الباب أو الكتاب مشرقية فحسب، ولكنها عديمة الشخصية-إن صح التعبير-مجرد أخبار نجد نسبة عالية منها في عيون الأخبار، وفي كتابات الجاحظ وغيرهما، وهو كابن قتيبة يتحدث عن الزواج أكثر مما يتحدث عن الحب، و يأخذ «الرجل» في كتابته مكانا مرموقا، وإن يكن عنوان الباب عن «النساء»، غير أنه يضيف فقرة عن من طلق امرأته وتبعتها نفسه، وفقرة يروي فيها أقوالا وأبياتا للهجناء من العرب يدافعون فيها عن أنفسهم.

ويمدنا المسعودي (346 هـ) بإضافات دالة في مجالي القول بتأثير أبراج الكواكب في إيجاد الوفاق والحب بين المواليد، والقول باتفاق الطبائع لاتفاق الأخلاط، فضلا عن سيل لا ينقطع من الأخبار والقصص الأسطورية عن عمليق، وتأبط شرا عاشق الغول، والحرب بين الضيزن وسابور وكيف خانت ابنة الضيزن أباها حين عشقت سابور، وقد رويت هذه القصة بعد أن أخذ ملك السريانية مكان الضيزن في تلك الروايات. و يقول المسعودي في نهاية روايته: «والشعر في هذه القصة كثير»، والوصف بالقصة لا يشير إلى الوضع أو الابتداع، ولكن الإشارة إلى كثرة الشعر تشير إلى دور الشعر في تنمية الأخبار والأساطير وتحويلها إلى قصص محبوكة مؤثرة، وبخاصة إذا كانت تتصل بالعواطف البشرية، وبمغامرات العشاق بوجه خاص.[(*5)]

ويحتل الأغاني منزلة عالية بالنسبة لموضوع الحب، على الرغم من أنه لم يتوجه إليه قصدا، فقد بنى الأصفهاني (356 هـ) مادة كتابه على أساس من المائة الصوت المختارة، وجاءت المادة الغزيرة استطرادا من هذه البداية، فكان بهذا أول موسوعة شاملة في الحب على المستوى التطبيقي أو السلوكي، إذ اهتم بالعشاق، وشعراء الحب، والقيان، والظرفاء وكل من يمت إليه

بسبب.

ويكفي أن نعرف أنه ترجم للشعراء (حسب تسلسلهم في أجزاء الكتاب): العرجي، ومجنون بني عامر، و بشار، وأبي العتاهية، وأبي دهبل، وجميل بثينة، وعنترة، والعباس بن الأحنف، وامرئ القيس، وكثير، وقيس بن ذريح، وعمر بن أبي ربيعة، وتوبة بن الحمير، وعبد الصمد بن المعذل، وديك الجن، والخنساء، وعروة بن أذينة، وغيرهم، ومن المغنين: معبد، وسريج، والغريض، ومن القيان-جميلة أستاذة معبد وابن عائشة، وحبابة وسلامة، ثم هؤلاء جميعا، فضلا عن فريدة، وذات الخال، وفوز وعزة الميلاء ورملة ودنانير، وغيرهن من صاحبات القصص والمغامرة مع الشعراء وغيرهم، ومن شريفات قريش وظريفاتها سكينة بنت الحسين وعائشة بنت طلحة، وغيرهما، وإن كتابا جمع بين هؤلاء، وأحصى أخبارهم واستوفى روايات القدماء حولهم لهو جدير بأن يشبع موضوع الحب في كل مناحيه المختلفة، و بكل درجاته وألوانه، وفي عصوره من الجاهلية إلى عصر تأليف هذا الكتاب.

وقد ينبغي أن نقرأ الأغاني بحذر وحاسة يقظة، فقد يحمل الخبر البريء المظهر دلالات ومعاني كثيرة، و بخاصة أن الأصفهاني يتجاوز طاقة كل من سبقه من أصحاب تراجم الأدباء والمغنين بأخبارهم، بأنه يستقصي أخبار هؤلاء الشعراء وفيها من التداخل والتضارب ما لا يخفي، و يكفي أن نشير إلى ما يرويه عن ابن دأب والأصمعي والجاحظ فيما يخص قيس بن الملوح، وكيف تعارضت أخباره، فمنها ما يثبته بالاسم والصفة، ومنها ما يثبته بالصفة دون الاسم، ومنها ما ينكره اسما وصفة، ومنها ما يعممه فلا يخصه بالاسم وإن تكررت الصفة، ومنها ما يصف كل ما تعلق به بالوضع والنحل وأنه من فعل الرواة [*6]، على أن القراءة المتفتحة المتأنية قد تعطي دلالات اجتماعية ونفسية على قدر من الأهمية بالنسبة للحب وما يحوطه من أمور وتقاليد وحيل، ولنقرأ هذا الخبر-على سبيل المثال-وقد جاء في سياق «أخبار علوية ونسبه [*7]» إذ يروي عن محمد بن الأبزاري، أنه قال:

كنا عند زلبهزة النخاس، وكانت عنده جارية يقال لها خشف ابتاعها من علوية، وذلك في شهر رمضان، ومعنا رجل هاشمي من ولد عبد الصمد بن علي يقال له عبد الصمد، وإبراهيم بن عمر بن نهبون وكان يحبها، فأعطى

بها زلبهزة أربعة آلاف دينار فلم يبعها منه، و بقيت معه حتى توفيت، فغنتنا أصواتا كان فيها:

أشــارت بــطــرف الــعــين خــيــفــة أهــلــهــا
إشـــارة مـــحـــزون ولـــم تـــتـــكـــلـــم

قال: فلما وثبنا للانصراف قال لنا وقد اشتد الحر: أقيموا عندي. فوجهت غلاما معي وأعطيته دينارا، وقلت له: ابتع فراريج بعشرة دراهم، وثلجا بخمسة دراهم، وعجل. فجاء بذلك فدفعه إلى زلبهزة وأمره بإصلاح الفراريج ألوانا، وكتبت إلى علوية فعرفته خبرنا، فجاءنا وأقام، وأفطرنا عند زلبهزة، وشرب منا من كان يستجيز الشراب، وغنى علوية لحنا ذكر أنه لابن سريج:

يـــا هـــنـــد إن الـــنـــاس قـــد أفـــســـدوا
ودك حـــتـــى عـــزنـــي المـــطـــلـــب

قال: وقام عبد الصمد الهاشمي ليبول، فقال علوية: كل شيء قد عرفت معناه، أما أنت فصديق الجماعة، وهذا يتعشق هذه، وهذا مولاها، وأنا ربيتها وعلمتها، وهذا الهاشمي ايش معناه ؟! فقلت لهم: دعوني أحكه وآخذ لزلبهزة منه شيئا.

فقال: لا والله ما أريد. فقلت له: أنت أحمق، آخذ منه شيئا لا يستحي القاضي من أخذه. فقال: إن كان هكذا فنعم. فقلت له: إذا جاء عبد الصمد فقل لي: ما فعل الآجر الذي وعدتني به، فان حائطي قد مال وأخاف أن يقع، ودعني والقصة.

فلما جاء الهاشمي قال لي زلبهزة ما أمرته به، فقلت: ليس عندي آجر، ولكن اصبر حتى أطلب لك من بعض أصدقائي، وجعلت أنظر إلى الهاشمي نظر متعرض به. قال الهاشمي: يا غلام، دواة ورقعة. فأحضر ذلك. فكتب له بعشرة آلاف آجرة إلى عامل له، وشربنا حتى السحر وانصرفنا. فجئت برقعته إلى الآجري، ثم قلت: بكم تبيع الآجر؟ فقال: بسبعة وعشرين درهما الألف. قلت: فبكم تشتريه مني ؟ قال: بنقصان ثلاث دراهم في الألف. فقلت: فهات. فأخذت منه مائتين وأربعين درهما، واشتريت منها نبيذا وفاكهة وثلجا ودجاجا بأربعين درهما، وأعطيت زلبهزة مائتي درهم وعرفته الخبر، ودعونا علوية والهاشمي، وأقمنا عند زلبهزة ليلتنا الثانية. فقال

علوية: نعم ! الآن صار للهاشمي عندكم موضع ومعنى.. .

فلو أن الخبر-القصة، ذكر عن بعض أبناء «الوجهاء» في أيامنا هذه ما أنكرنا منه شيئا، على الرغم من انتهاء النخاسة وانقضاء عصر القيان. فتأمل ما شئت ما يمثله بيت النخاس، وكيف يصنع من المغنية الحسناء أحبولة، وتأمل أطراف هذا التجمع في يوم من أيام رمضان، والشرب حتى السحر، وتساؤل علوية عن هذا الفتى الذي لا يحسن غناء ولا سماعا وليست له وظيفة معروفة، وكيف اقتنع في النهاية أنه «ممول» المجموعة وصاحب نفقتها، و يكفيه ما ينال من ظرف المجلس ومداعبة الجلساء. ومن نافلة القول أن نقول أن الأصفهاني لم يضع رأيه الخاص إلا في النادر، وفي أمور تتعلق بالرواية، كأن يشكك في نسبة بيت أو صدق خبر أما قضايا الفكر والرأي، فإنها لا تتجاوز بعض التحليل لأبيات من الشعر، ومن ثم تبقى الفائدة الجليلة في كتاب الأغاني بالنسبة لموضوع الحب-محصورة في تلك التراجم العديدة للمحبين والعشاق والقيان والمغنين ممن أشرنا إليهم آنفا[*8]

وفي «زهر الآداب» للحصري القيرواني (453هـ)، نجد الحرص نفسه على إيراد أخبار العشاق والمستطرف من أشعارهم، على أنه صان كتابه-كما يقول-عن المجون، وبهذا جاءت الأخبار والأشعار عنده مبتورة، ومثال ذلك قصة علية بنت المهدي-أخت الرشيد-وشغفها بفتاها «رشا» ثم ما قيل عن اغتيال الرشيد له، ثم شغفها بفتاها «طل» وتحريم الرشيد عليها أن تذكر اسمه، ثم تحايلها في قراءة (فان لم يصبها وابل فطل). وقد تجاوزت القصة هذا المدى في الأغاني[*9]، فضلا عن أنها احتفظت بعلية حية حتى شهدت المأمون، بل روى الأصفهاني أنها ماتت بسبب أن المأمون عانقها وراح يقبل رأسها وكانت مغطاة الوجه، فشرقت، ومرضت مرضا قصيرا ماتت فيه.

وقد اهتم الحصري بأخبار الصوفية وعشقهم النظر إلى الغلمان، وأبرز الأقوال التي تنكر عليهم ذلك، كما يروي من أقوال السابقين ما يؤكد الإيمان بقدرية الهوى وبعده عن الاختيار، فالإنسان مسوق إليه وإن يكن يؤمن بأنه بلاء، لا مفر من الصبر عليه. و يضيف الحصري نمطا طريفا من القول له دلالته الاجتماعية والنفسية، فبعد تردد واستعاذة يسجل نموذجا لما ينبغي

أن يقال لمن تزوجت أمه، وهو ينظر إلى هذا التصرف على أنه كارثة تستوجب العزاء، ومن ثم كان اتجاه الكلام مواساة صريحة، وفي رأيه أن النموذج الأمثل يكون على هذا النحو: «أنت بفضل الله عليك وإحسان تبصيره إياك من أهل الدين، وخلوص اليقين، فكما لا تتبع الشهوة في محظور تبيحه، فكذا لا تتبع الأنفة في مباح تحظره ؛ وقد اتصل بنا ما اختاره الله والقضاء لذات الحق عليك، المنسوبة-بعد نسبك إليها-إليك، مما كرهه إباؤك الدنيوي لك ولها، ورضيه الحلال الديني له ولها، فنحن نعزيك عن فائت محبوبك، ونهنئك في الخيرة في اختيار القدر لك، ونسأل الله أن يجعلها أبدا معك فيما رضيت وكرهت، وأبيت وأتيت».

ومع كراهة الحصري للكتابة في مثل هذا الغرض الذي يحط من قدر الرجل و ينال من أنفته، فإنه يسجل بمزيد من الإعجاب رسالة من أبي الفضل بن العميد لمن تزوجت أمه، وفي النص المقترح، كما في رسالة ابن العميد يظهر زواج الأم في صورة الكارثة الحقيقية والبلاء النازل، لا يخفف منهما أن الشرع يبيح لهذه الأم أن تتزوج، و يقرن الإنكار على ما فعلت بواد البنات، فكلاهما فعلان من أفعال الجاهلية، دافعهما الأنفة والحمية، بل إن ابن العميد يختم رسالته بالدعاء لمن ابتلى بزواج أمه بأن يعوضه «من أسرة فرشها أعواد نعشها»!! [*10]

ويلتقي الراغب الأصبهاني (502 هـ) في «محاضرات الأدباء» منهجيا بابن عبد ربه، في العقد الفريد، حيث الاهتمام باقتباس المعاني الأدبية، وتسجيل النصوص الشعرية تحت عناوين جزئية، تتقاطر في صدر فقرات قصيرة. هناك بعض اللمسات السريعة في ثنايا المجلد الثاني، مثل ما كتبه تحت عنوان: «المحبوب في الناس»-«والنهي عن فرط الحب والبغض»-إلى أن نصل إلى الحد الثالث عشر، وهو باب طويل [*11] وضع تحت عنوان «في الغزل وما يتعلق به»، و يبدأ بماهية العشق، و يردد فيه أقوال بعض الفلاسفة، ولكنه يضع عنوانا يعتبر جديدا، و بخاصة أنه سابق علي ابن الجوزي، إذ يتكلم عن الهوى: «ما جاء في أوصاف الهوى وأحوال العشاق» ثم يبحث في أحوال فروع الهوى وأنواعه، أما الدراسات السابقة عليه فكانت تتجنب كلمة «الهوى» وتفضل في مكانها «المحبة»، فإذا أرادت أن تجعل من المحبة شعورا إنسانيا مقرونا أو دافعا لبعض الشهوات وضعت له اسم العشق،

حتى يكن أن نزعم أن القدماء كانوا يتجنبون هذه الكلمة عن عمد، ربما لما تعنيه من الانحراف، والانجراف، وفقدان التمييز، وربما لما تعنيه من إغلاق العقل وضياع الإرادة، وهذا كله لا يتعارض مع المحبة، وقد يوجد منه شيء مع العشق. أما الراغب الأصبهاني فقد قسم مراحل الهوى بما هو تقسيم لمراحل المحبة دون تفرقة تذكر، وعلى هذا يكون باستطاعتنا أن نقول أنه أول من استعمل كلمة الهوى في هذا المجال بالمعنى العصري الذي نستعملها له اليوم، وهو المرادف للحب، أو الحب الشديد.

وآثار ابن داود واضحة هنا تماما، بل يبدو أثر مقدمة ابن داود حين يتطرق الراغب الأصبهاني إلى «ذكر من عشق من الكبار» فيذكر عشق داود عليه السلام لامرأة أوريا وما كان من تحاكم بينهما، مما أشار إليه القرآن من قصة التسع والتسعين نعجة، ولا بد أن يعرج إلى يوسف وامرأة العزيز التي تعتبر القاسم المشترك في كل ما يكتب عن الحب أو عن المرأة أو الاشتهاء أو العفة. و يستمر في طريق ابن داود حين يرى أن «التذلل للحبيب من شيم الأريب» وهذه العبارة بنصها عنوان الفصل السادس من النصف الأول من الزهرة، وإن وضع الراغب كلمة «الأريب» في موضع «الأديب» التي فضلها ابن داود، ولعله فارق بين شعورين تجاه الظاهرة الواحدة.

وإذا تجاوزنا العلاقة النصية وجدنا الأثر العام واضحا في نظرته إلى الحب ومختاراته الشعرية التي يدعم بها فكرته، «كاستطابة الأذى في معاناة الهوى»، وما اقتبس تحت هذا العنوان من أشعار المجنون والمتنبي وغيرهما، وهذا أكثر وضوحا في حال الكمال التي يطالب بها المحب، «وقال رجل لامرأة: قد أخذت قلبي فلست استحسن سواك ! فقالت: إن لي أختا هي أحسن مني، ها هي خلفي ! فالتفت الرجل، فقالت: يا كذاب، تدعي هوانا وفيك فضل لسوانا !؟» (*12) ومثل هذه الأخبار أو القصص الموجزة مصنوعة لتأكيد مفهوم الحب، وأنه حالة من امتلاء الإحساس والشعور بشخص واحد لا يصح أن يشاركه أحد غيره، ولهذا يوصف مثل من وقع في هذا الخطأ بأنه غير محب، وليس بالغباء أو نقصان الإدراك، أو انعدام اللباقة والغفلة. ويكاد الراغب يمضي في أثر ابن داود مع اختلاف العنوان في رصد علامات الحب، فهناك من هيجه الحمام بتغريده، والتذكر بالنار الموقدة، وبالبرق، وبهبوب الريح، والاختلاج العارض، واستطابة التوديع

طمعا في لقاء الحبيب، وعذر تارك توديع محبوبه، وحنين الإبل. والإعراض عن الحبيب خشية الرقيب الخ. و يضيف إلى علامات الحب استطابة المرض والسهر لكونها من الحبيب، ومراقبة النجوم، والإحساس بطول الليل، والنهار، الخ، ويمضي إلى بعض المعاني الدقيقة التي سبق إليها ابن داود، مثل التضليل بإخفاء المحبوب عن الناس، والتكتم بإظهار الهوى في غير المحبوب، وكتمان الهوى عن المحبوب. الخ.

ومن المؤسف حقا أن كتاب الموسوعات-ومنهم الراغب، وكما أشرنا آنفا- لا يكشفون عن رأيهم، وإنما هي مختارات يقدمون لها بعبارات لا تغنى أو يضعونها دون إبداء قول. ولعلهم بهذا قد قدموا فائدة أخرى وهي الكشف عن الظاهرة في مناحيها المختلفة، وتقلباتها حسب الطبائع والبيئات والأخلاق، فكلما ذكر الحب في حال من التمام والثبات، فإنه لا يلبث أن يقتبس أشعارا تعبر عن شخصية الدون جوان، رجل المغامرة والاقتحام وراء لذته الآنية، لا يعبأ بخلق أو آداب اجتماعية، أو خطر أو تعارض بين علاقاته المتشابكة.

فيختار تحت عنوان: «من ذكر كثرة من يهواهم» قول ابن أبي طاهر:

عدمت فؤادي من فؤاد فما أشقى
وأكثر من يرى وأعظم ما يلقى
فلو كان يرى واحدا لعذرته
ولكنه من جهله يعشق الخلقا
ثمانون لي في كل يوم أحبهم
وما في فؤادي واحد منهم يبقى

وقول الآخر:

قالوا: بغانية واصلت غانية؟
فقلت حزم ورود الماء بالماء

وفي مكان آخر يقتبس أشعارا تضاد العاطفة النقية السامية التي دلت عليها مختاراته السابقة، فيذكر تحت عنوان: «استحسان التقاء المتحابين» قول مسلم العنبري:

لا شيء أحسن في الدنيا وساكنها
من وامق قد خلا فردا بموموق

وقول إبراهيم الصولي في المعانقة:

ساعدنا الدهر فبتنا معا
نحمل ما نجني على السكر
فكنت كالماء له قارعا
وكان في الرقة كالخمر

ويضيف الراغب في اختياراته بعض اللمسات الدقيقة، ففي اقتباس أشعار عن «المدعي عشقا من غير عيان»، يذكر بيتي بشار المشهورين: «يا قوم أذني لبعض الحي عاشقة»، ثم يتبعهما بقول ابن الرومي:

هويتك ناشئا قبل التلاقي
هوى حدثا تكهل باكتهالي
وكل مودة قبل اختيار
فتلك هوى طبائع لا انتحال

وإني لأظن أن هذين البيتين قد عبرا-في حدود صياغتهما-عن أهم عناصر نظرية الحب عند العرب، ففيهما المعنى الغيبي، وفيهما التلقائية، وفيهما الفجاءة، وفيهما الاستمرار واحتضان العاطفة حتى الاكتهال، وفيهما التجاوب مع الطبع دون إقحام الشعور الموجه أو الانتقاء عن عمد.

أما النويري (733 هـ) فإنه يبدأ في كتابه «نهاية الأرب في فنون الأدب» خطا جديدا في معالجة قضايا الحب ومتعلقاته، وهو الجانب الجنسي فيما يتطلب من قوة الجسم، فيكتب بابا مستفيضا حول كل ما يجمل الجسم ويحفظ حيويته ويمد في قدرته العامة، ويخصص الجزء الأكبر من هذا الباب فيما يتعلق بأمور العلاقة الجنسية بشكل مباشر[13*]، فيقدم من وصفات أنواع الأشربة والمربى والسفوف والحقن والأدهنة والتحاميل والضمادات والمسوحات ما يتعلق بالقوة، أو يعفي من الضعف، أو يزيد في اللذة، معتمدا على ما نعده في أيامنا من بضاعة العطار، وكان في الزمان الغابر دواء الطبيب وبضاعة الصيدلي.

ويربط الطب القديم، كما يظهر في هذا الباب مرتبطا بهذا المجال المحدد، بين الحيوية العامة والطاقة الجنسية، ولهذا يقدم وصفات لتحسين الهضم وتقوية المعدة وتلطيف الجسم. والقاسم المشترك في أكثر العلاجات المقترحة: عسل النحل منزوع الرغوة، والدار صيني، والقرفة، والبصل

واللوبياء، والحمص، والزنجبيل، وماء الجرجير، والقرنفل والمصطكاء، كما يظهر خصي الثعلب وخصي الديك، ومخ الغنم والبقر والديكة في بعض أنواع الهريسة، وتظهر بعض النباتات المخدرة المعروفة بهذه الصفة حتى الآن، مثل نبات الخشخاش والخولنجان والقرطم، وهي مصدر الحشبيش والأفيون، ويظهر العود الهندي والكافور والزعفران في بعض آخر.

وقد جرى النويري على أن يقدم أكثر من وصفة للأمر الواحد، لأسباب نص عليها، فحين يصف بعض الحقن والحمولات، يقول: إنما جعلناها لمن عجز عن تناول ما قدمناه من الأدوية أما لكثرة حرارتها، أو كراهية لمذاقها، أو لانحرافها لمزاج المستعمل لها. وفي مواضع أخرى يقدم وصفة، و يسميها «الملوكية» و يظهر أن عناصرها نادرة غالية الثمن، ومن ثم يقدم بديلا شعبيا يعتمد على مواد في متناول العامة، و بسعر زهيد، وهكذا كان النويري، في تجميعه لمادة هذا الباب، يضع في اعتباره اختلاف طبائع الأجسام وقدرة تحمل النفقات في نفس الوقت.

ويظهر أثر الجاحظ والوشاء معا فيما كتبه الغزولي (815 هـ) في نهاية الجزء الأول من كتابه «مطالع البدور في منازل السرور»، إذ يعقد ستة فصول عن: الغلمان-الجواري ذوات الألحان-وما يتعلق بكتابة المتظرفات منهن على آلاتهن-والمولدات من الجواري وغيرهن-والباءة-وما يترتب على كون جمال المرأة وحسن تناسب أعضائها هو الداعي الرجل إلى وطئها[*14]. وهذه عناوين مكررة، نصادفها في أكثر من كتاب مما سبق أن تعرفنا، ولكنه يضيف أحيانا أمورا لم يسبق إليها صراحة، أو لم تكتب وتعالج بدرجة الوضوح والمباشرة التي اعتمدها.

أما القلقشندي (821 هـ) وهو آخر من نعني بهم في هذا الفصل، فإنه في الجزء الثاني من «صبح الأعشى في صناعة الانشا» يهتم ببعض الأمور التي يمكن أن يسترشد بها في اكتشاف الذوق العربي بالنسبة لمقاييس الجمال عند الرجل والمرأة، كما يضع بعض الصفات الأخلاقية المحبوبة في الرجال أو في النساء[*15]. فما يشترك فيه الرجال والنساء من الحسن: اللون، ويستحسن من الألوان البياض، وأحسن البياض ما كان مشربا بحمرة، و يذكر من أخبار الرسول ما يشير إلى أن هذا كان لونه، وإن ذكر أيضا أنه جاء في وصفه أنه كان «أزهر اللون» والأزهر هو الأبيض بصفرة خفيفة،

«والسمرة مستحسنة عند كثير من الناس، وهو الغالب في لون العرب»، و يشير إلى ما حظي به السودان من استحسان، و يقرر حقيقة نفسية ومشاهدة، وهي أن «الحسن في كل لون مستحسن» ولله القائل:

إن المـــــلـــــــيـــــح مــــلــــيــــح
يـــــحــــب فــــي كـــــل لــــون

وقد اختلف الناس في جعودة الشعر وسبوطته أيها أحسن ؟ فذهب قوم إلى استحسان الجعودة، وهي انقباض الشعر بعد انقباض، وهي مما يستحسنه العرب، وإليه ذهب الفقهاء، حتى لو شرط البائع في عبد كونه جعد الشعر وظهر سبط الشعر رد بذلك بخلاف العكس ؛ وذهب آخرون إلى استحسان السبوطة، وهي استرسال الشعر وانبساطه من غير إنكاش، واكثر ما يوجد ذلك في الترك ومن في معناهم. ثم الذاهبون إلى استحسان الجعودة يستحسنون التواء شعر الصدغ، و يشبهونه بالواو تارة وبالعقرب أخرى.

ويتأكد استمداد المقاييس الجمالية من الوجه العربي حين يشير إلى سعة الجبهة ووضوح الجبين، وبلج الحاجبين، أي انقطاع شعرهما وعدم اتصالهما، كما يستحسن الحور في العينين، وهو خلوص بياضهما، وكذلك نجلهما: وهو سعهتما، ومن هذه الصفة من تسمى «نجلاء» في أيامنا، والدعج، وهو شدة سواد الحدقة، والكحل، وهو أن تسود مواضع الكحل من العين خلقة. أما الأنف العربي فهو أحسن الأنوف أيضا بهذه المقاييس الجمالية، فيستحسن فيه القنا، وهو ارتفاع وسط الأنف قليلا عن طرفيه مع دقة فيه، «وهو الغالب في العرب»، ويستحسن فيه الشمم أيضا، وهو استواء قصبة الأنف وعلو أرنبته.. . الخ.

أما ما يخص به الرجال و يستحب فيهم فهو سعة الفم وغلظ الشفتين، لأن ذلك-في رأيهم-مما يدل على الشجاعة. وكذلك تستحب فيهم الخفة وقلة اللحم، لأجل قوة النهضة. والمرأة على العكس في كل ذلك. كما يستحسن فيها طول الشعر في الرأس، ودقة العظم، وصغر القدم، ونعومة الجسد، وقلة شعر البدن.

أما الصفات النفسية فان أصول أخلاق الرجال ترجع إلى أصلين لا يعد لهما شيء، هما: العدل والشجاعة، أما ما يستحب من المرأة فهو ما يذم في

الرجل، وهما أصلان أيضا: الجبن والبخل، «وذلك أن المرأة إذا جبنت كفت عن المساوئ خوفا على نفسها أو عرضها، وإذا بخلت حفظت مال زوجها عن الضياع والإتلاف». وإذن فإن هاتين الصفتين ليستا مرغوبتين لذاتهما، بل لأثرهما في علاقة المرأة بالرجل، و بخاصة حين تكون زوجة. وهذا أمر هام جدا، إذ يشغل موقعا واضحا في التفكير العربي تجاه المرأة وتصور مكانها الاجتماعي، في حين أن الصفات المستحسنة في الرجل لم يراع فيها علاقته بالمرأة كصفة أساسية.

وبعد.. فهذه جولة خاطفة في بعض الدراسات الموسوعية، لعلها لم تقدم أفكارا أصيلة عن الحب يمكن أن تضاف إلى ما كتبه من اهتموا بهذه العاطفة اهتماما مباشرا، ولكنها-مع هذا-أعانت على تصور الحب في واقعه الاجتماعي ومطالبه السلوكية ودواعيه وآثاره واحتياجاته البدنية.

الحواشي

(*1) عيون الأخبار ج 10 ص 8 وص 39، وقد جاء هذا القول في العقد الفريد وأشرنا إليه من قبل.
(*2) عيون الأخبار ج 10 ص 16 والبيتان من هامش المحقق.
(*3) وقد حدث أن أحب عربي فتاة نصرانية زرقاء العينين، فراح يدافع عن هذا التعلق الذي لا يرضي ذوق الجماعة في لون العيون المرغوبة:

يقولون نصرانية أم خالد فقلت دعوها كل نفس ودينها
فإن تلك نصرانية أم خالد فقد صورت في صورة لا تشينها
أحبك أن قالوا بعينك زرقة كذاك عتاق الطير زرقا عيونها

عيون الأخبار ج 10 ص 58- فتأمل هذا الشعر ودلالته، وليست النصرانية هي=
=الأمر الجديد فقد كانت هناك قبائل نصرانية في الجاهلية والإسلام، ولكن الجديد كان التحول من التشاؤم بزرق العيون إلى الإعجاب بها، ولعل العرب كرهوا العيون الزرقاء على البشرة السمراء أو السوداء، أما حين جاءت مع البياض والشقرة فإن الرأي قد اختلف، وقد بشر هذا القائل بالرأي الجديد. (*4) الأبيات في عيون الأخبار ج 10 ص 23.
(*5) مروج الذهب ومعادن الجوهر ج 2 ص 136 وما بعدها.
(*6) تفصيل ذلك في الأغاني ج 2 ص 1- 95, (*7) الأغاني ج 11 ص 353- 355.
(*8) وفد اعتمد كثير من المتأخرين على مادة الأغاني، أنظر مثلا عن القيان وأخبارهم: المرقصات والمطربات لمؤلفه نور الدين علي بن الوزير أبي عمران (توفي 673 ه) وفيه طائفة من أخبار ذات الخال وعبد الله بن العجلان وهند وغيرهم. (*9) الأغاني ج 10 ص 162 وما بعدها.
(*10) زهر الآداب ج 2 ص 400-402, (*11) محاضرات الأدباء من ص 39 إلى ص 133.
(*12) سبقت نسبة هذا الخبر للأصمعي، وقالت له: ابتعد عني يا بطال.
(*13) نهاية الأرب ج 12 ص 142- 197.
(*14) مطالع البدور ج 1 ص 246- 280.
(*15) صبح الأعشى ج 2 ص 4- 13.

8 قصص الحب

على هامش القضية:

تستعين كتب الحب جميعها تقريبا بالقصص، أو بالأخبار التي توشك أن تأخذ في صياغتها وشكلها سمتا قصصيا، بصورة أساسية تقريبا، حتى لقد تحول بعض هذه الكتب إلى سلسلة من القصص أو الأخبار القصصية المتتابعة، التي لا تكاد تفرق بين الخبر التاريخي في شكل أو إضافة قصصية، والقصة المسوقة في جو من الملابسات التاريخية توسلا، أو توصلا للإقناع بواقعيتها، كما هو مشاهد في «مصارع العشاق» بصفة عامة.

هناك فوارق ثابتة بين الخبر والقصة-بالمفهوم العصري-فالخبر ذو لغة تقريرية، والقصة تجنح إلى التصوير والتحليل. والخبر يهدف إلى غاية هي نقل المعنى أو الخلاصة في وضوح وتحدد، أما القصة فإنها نسيج ممتع في كل مراحله، لا يهدف إلى مجرد نقل المعنى، بل الإقناع به بطريق التصوير الإيحائي. والخبر-أخيرا-يحاول أن يؤكد صلته بالواقع ويستمد من صدق حدوثه مشروعية روايته، أما القصة فإنها واقع قائم بذاته، يستمد صدقه من بنائه الخاص، يوقظ في القارئ حاسة استمداد الواقع والتنظير به دون أن يكون هذا الواقع معتمدها

الوحيد للوجود.

ويمكن أن نقول هنا أن هذه التفرقة لم تكن واضحة عند المؤلفين القدماء، وهي في قصص الحب وأخباره أقل وضوحا، حيث نظر إلى الحب على أنه عاطفة غامضة تبرر كل شيء و يصدق فيها كل قول، ويمكن أن تحدث فيها وبسببها الأعاجيب. ولقد تكاثر العشاق العرب وتكاثرت أخبارهم وقصصهم حتى اختفت المعالم واختلطت الحدود بين النوعين، وكثيرا ما تحول الخبر الساذج الوجيز إلى قصة مركبة ممتدة المراحل، ومع هذا تستمر روايتها في شكل خبر محدد السند.

هذا جانب من مشكلات القصة التراثية بشكل عام تأخذ منه قصص الحب نصيبا وافرا. وهناك مشكلات أخرى تتعلق بالدلالات والبناء الفني بشكل عام، وليس ها هنا مجال التوسع فيها، ولكننا نشير إليها إشارة إجمالية. ولنسلم مبدئيا بأن هناك دافعا غريزيا قويا يشد الإنسان إلى سماع القصص والتأثر بها، ومهما اختلفت وجهة القصة من رعاية للواقع وحفظ على المنطق في إطار من الممكن والمحتمل، أو تجاوز لهذا الواقع واقتحام عوالم المستحيل مما لا يمكن تصوره، فإنها ستبقى محببة إلى النفس الإنسانية، بل قد تستجيب النفس-في بعض الصور وبعض المستويات العقلية والاجتماعية-لما هو أقرب إلى الخرافة وأبعد عن العالم الواقعي، كإعجاب الطبقات الشعبية بقصص تجري أحداثها في قصور الملوك مثلا، وكذلك قصص الجن والسحرة، وقد يتسرب شيء من ذلك إلى القصص العاطفية فنجد قصصا عن حب طرفاه جنية وانسي أو العكس، وقصصا تجري بين عشاق من الجن، كما نجد قصصا أبطالها من الأمم البائدة كطسم وجديس وغيرهما، والطريف أن أبطال هذه القصص يتكلمون العربية التي عرفناها في العصور الإسلامية، و ينظمون الشعر على أبحره المعروفة ونظام قوافيه.

فجعفر السراج يروي لنا أخبارا وقصصا عن دب منقطع مع قطيع من الوحش لعبادة الله، يلبي حاجة أحد الزهاد إلى ماء للوضوء، وإذ يصح لديه ذلك فإنه يصح لديه كذلك قصة الغراب أو الزاغ العاشق، التي يزعم راويتها أن القاضي يحيى بن أكثم كان طرفا فيها، إذ كان لديه طائر له رأس إنسان، وهو من سرته إلى أسفله خلقة زاغ، وأن هذا الغراب أنشد:

أنــــا الـــــزاغ أبــــو عــــجـــــوه
أنـــا ابـــن الـــلـــيـــث والـــلـــبـــوه

إلى آخر الأبيات الطريفة، بل إن هذا الغراب العجيب أنشد أبياتا في الغزل أيضا !! بل يروي السراج بسنده عن سليمان بن عبد الملك، عن عطاء في قوله تعالى: (ولقد همت به وهم بها) قال: كان لها بلبل في قفص، إذا نظر إليها صفر لها، فلما رآها قد دعت يوسف عليه السلام، إلى نفسها، ناداه بالعبرانية: يا يوسف لا تزن، فإن الطير فينا إذا زنى تناثر ريشه !! وقد مر بنا حديث النخلة العاشقة، وهي قصة الحب الخير الذي يغلب عليه الأسى للفراق، وهو ما يناسب شجرة وطنية طيبة كالنخلة، وللحب وجهه الآخر تعبر عنه قصة الجني العاشق:

«عن سالم بن عبد الله بن عمر، أخبرني واقد أخي: أن جنيا عشق جارية لا أعلمه إلا قال: منهم أو من آل عمر، قال: وإذا في دارهم ديك. قال: فكلما جاءها صاح الديك، فهرب، فتمثل في صورة إنسان، ثم خرج حتى لقي شيطانا من الإنس، فقال: اذهب فاشتر لي ديك بني فلان بأي ثمن كان، فائتني به في مكان كذا؛ فذهب الرجل فأغلى لهم في الديك، فباعوه، فلما رآه الديك صاح، فهرب، وهو يقول: اخنقه، فخنقه حتى صرع الديك، فجاءه فحك رأسه، فلم يلبثوا إلا يسيرا حتى صرعت الجارية»[*1]!!

ويعكس «ذم الهوى» دراية واسعة بقصص الحب المتوارثة عند الأمم وأهل الديانات الأخرى، فبالإضافة إلى قصص هاروت وماروت، والقصص الوعظية الإسرائيلية، نجد قصصا عن الرهبان وأهل الديارات وقصصا عن بعض الفرس مثل ما ينسب إلى بهرام جور، وما كان بين أردشير وبنت ملك السريانية[*2]، وهذه الأخيرة نجدها في «مروج الذهب» وتحدد شخصية بطلها، أو ضحيتها وهو الضيزن بن معاوية، ونسبه يعود إلى الساطرون بن أسيطرون ملك السريانيين[*3]، وحين يعقب المسعودي على هذه الحادثة-القصة، بقوله: «والشعر في هذه القصة كثير» فإنه في الحقيقة يخرجها من إطار التاريخ إلى مجال الفن القصصي. بل نجد في «مروج الذهب» قصصا مثيرة متناثرة لا تعنينا هنا في ذاتها، وإنما تعنينا دلالتها من امتزاج أو حدوث تماس واضح بين التاريخ والفن القصصي، بحيث كان يقدم التاريخ في شكل أحداث قصصية لا تكتفي بالوقائع المجردة، وإنما تحيطها بأجواء

تصويرية من الدوافع والانفعالات والمفاجئات والنتائج غير المتوقعة، كما تقدم القصص مسندة إلى أسماء تاريخية، وأماكن معلومة، ومرتبطة بحوادث مشهورة، بحيث تلتبس عند القارئ بالتاريخ. وهذه قصة «عمليق» التي أشار إليها أكثر من كاتب في ثنايا الحديث عن الحب وأفاعيله بالنفوس، وقد كان عمليق-فيما يروي المسعودي-أو عملوق كما آثر أن يكتبها، ملكا لطسم، ظلوما غشوما، لا ينهاه شيء عن هواه، وقد قهر جديس دهرا طويلا، وحدث أن احتكم إليه زوجان من جديس في اختلافهما على ولد أنجباه، فلم يقض الملك الظالم لأحدهما بضم الغلام، بل ألحقه بخدمته، مما استدعى هجاء المرأة للملك ونعته بالظلم وسوء الحكومة، فلما بلغ قولها الملك غضب، وأمر ألا تتزوج امرأة من جديس فتزف إلى زوجها حتى تحمل إليه، فيفترعها قبل زوجها. وظل هذا الذل مضروبا على جديس حتى تزوجت عفيرة، وقيل الشموس، بنت غفار الجديسي. وتكتمل القصة بمشهد مثير حقا، فيه هذا الاحتدام الذي نشهده في المواقف الفاصلة في المسرحيات الكلاسيكية، فقد سيقت الفتاة إلى عملوق بين أغنيات تقر هذا الواقع العجيب، فلما دخلت عفيرة على عملوق افترعها وخلى سبيلها، فخرجت على قومها في دمائها شاقة جيبها عن قبلها ودبرها وهي تقول:

لا أحـــد أذل مـــن جـــديـــس
أهـــكـــذا يـــفـــعـــل بـــالـــعـــروس ؟

وأبت العروس الضحية أن تمضي إلى زوجها، وألقت في قومها قصيدة مثيرة، مطلعها:

أيـصـلـح مـا يـؤتـى إلـى فـتـيـاتـكـم
وأنـتـم رجـال فـيـكـم عـدد الـرمـل

وفيما تشهر بعجز قومها ورضاهم بالهوان، وتحرضهم على القتال:

فـلـو أنـنـا كـنـا الـرجـال وكـنـتـم
نـسـاء لـكـنـا لا نـقـر عـلـى الـذل

ويتحمس الأسود أخوها، و يدعو جديسا للثورة على مظالم طسم والقضاء على عملوق، ويقترح خطة حيلة، حيث يدعو وجوه طسم إلى وليمة، ثم يثب قومه عليهم، ولكن عفيرة-وهي الضحية الماثلة-تأبى هذا الغدر، وتريد أن يثأر لها قومها و ينتصفوا لها من عدوها بمنازلته في قتال مواجهة صريحة،

غير أن القوم المذعورين لم يأخذوا بقولها، وقامت الوليمة بدور الشرك، وقضى على عملوق وقومه، وتحررت جديس ليس من طغيان عملوق فحسب، بل فازت بحريتها كاملة[*4]..

وخلاصة القول هنا أن صلة العرب بالفن القصصي قديمة جدا، نجدها في أساطيرهم عن الأصنام والكواكب، كما حكى عن أساف وناثلة وغيرهما، ونجدها. في سردهم لتاريخ القبائل البائدة منهم، كما رأينا طرفا من تصوير الصراع بين طسم وجديس، ولم تكن قصص الأمم الأخرى مجهولة للقاص العربي في العصر الجاهلي، ومعارضة النضر بن الحارث للرسول في تلاوته للقرآن، برواية قصص رستم واسفنديار تحمل دلالة التأثير الواسع للقصة، ومعرفة العرب بطرف من أساطير وقصص الأمم الأخرى.

وقد استمرت القصص قبل الإسلام إلى ما بعده، محاولة أحيانا أن تأخذ طابعا دينيا، إذ يغلب على الظن أنها استمرت لأسباب دينية، ولم يكن مفهومها يختلف عن مفهوم الوعظ الديني[*5]، وسيظهر هذا بوضوح ليس في قصص العذريين وحدهم، وإنما في قصص المتصوفة والزهاد وكل من قاوم الهوى أو خضع له. ومن الحق ما لاحظه بعض الباحثين ترتيبا على ملاحظة الجاحظ حول ما نسب إلى وهب بن منبه وكعب الأحبار من قصص كثير أن المسلمين قد زادوا من شأن هذين الراويتين مع تقدم الزمن، كما استغل بروز شخصية ابن عباس المبكر، وهو من بيت النبوة، في مجالي التفسير والقصص، حتى نسب إليه مالا يوافق عمره[*6].

ولقد تجاهل التاريخ الأدبي القصص العربية القديمة، وإلى عصر المقامات، والسبب-كما طرحه فاروق خورشيد-أن هذه القصص وإن رويت بسندها-أو بعضها على الأقل-فإنها رويت بالمعنى دون اللفظ، ومن ثم فإنها ليست كاملة النسبة لمن حدثت لهم، إنها من باب أولى من صنع راويتها[*7]. وباستطاعتنا أن نضيف أمرا قد يعين على تأكيد اعتبار القصة العربية المأثورة، و يضع قصص الحب في إطارها الصحيح، وهو أننا سنعيد الأخبار إلى راويتا إذ يروى الخبر بلفظه، ولكننا نؤثر أن نحتفظ بالقصص منسوبة إلى من نقلها من الرواية الشفهية إلى التسجيل الكتابي، لا نعني بذلك أنها تحمل طوابع أسلوبه في الصياغة اللغوية فحسب، بل أسلوبه في تشكيل المادة القصصية أيضا، وهو ما يتجاوز القول بأن هذا النوع من الانتقاء

الخاص، وإن كنا لا ننفيه، ولكنه ليس كافيا كحجة لترادف قصص الكتاب الواحد على وتيرة واحدة في تعقيد الحادثة وتحديد غايته النفسية أو الخلقية. وسيكون بهذا الذي نؤثر من حقنا أن نشير إلى خصائص امتاز بها السراج، وأخرى آثرها ابن الجوزي، أو التنوخي أو غيرهم أيضا.

التنوخي والفرج بعد الشدة:

يعقد القاضي التنوخي بابا كاملا في كتابه «الفرج بعد الشدة» تحت عنوان: «فيمن نالته شدة في هواه، فكشفها الله عنه وملكه من يراه [(8)]». والكتاب على طوله محكوم في اختياراته من الأخبار والقصص بهذا المغزى الأخلاقي: شدة يعقبها فرج، وهذا المغزى الأخلاقي يتحكم بدوره في شكل الخبر أو القصة، التي تبدأ بذكر مظاهر الأزمة، وأسبابها، ثم ما ترتب عليها من ضيق شديد، لا يلبث أن يتبدد في لحظة غير متوقعة، تأتي بعد الصبر والمكابدة وإيثار التضحية، وقد يكون هذا الفرج ثمرة طبيعية للمعاناة والصبر على المكاره، ففيه تتجلى الرابطة بين السبب والنتيجة، وقد يكون هذا الفرج وليد مصادفة غير متوقعة، فينال الصابرون جزاء صبرهم دون إبداء من أين جاءهم هذا الجزاء. وفي هذا الباب الذي عقده التنوخي لقصص المحبين وما نالهم من الشدائد، وكيف فازوا بلذة جمع الشمل بعد الصبر على المكروه، يقدم مادته في إطار إخباري، حيث تسند القصة لراويتها، بل قد يذكر اسم من أجاز له روايتها إن كان قد سجلها ابتداء دون أن يسبقه أحد إلى ذلك، وفي حدود مائة صفحة يقدم ستا وعشرين قصة، نصفها عن علاقات العشق التي يمثل السيد فيها طرفا، وتمثل الجارية أو القينة الطرف الآخر، وعلى الرغم من أن القينة مملوكة لسيدها، فإنه عادة يلاقي الهوان والمسغبة معها، وليس بسببها، مما يضطره إلى بيعها، ثم يصادف، كما تصادف هي، ألوانا من البلاء وآلام الفراق إلى أن يجتمع شملهما مرة أخرى. أما القصص الأخرى فإنها اعتمدت على أسماء مشهورة، ولكنه تجنب قصص العذريين باستثناء قصة عن قيس ولبنى، وأخرى عن جميل وبثينة، غير أنه أضاف إلى قائمة العذريين المألوفة لنا في كتب الأدب اسما جديدا لا يجاريهم شهرة، وهو «أبو المسهر» أو الجعد بن مهجع العذري الذي يروي لنا عمر بن أبي ربيعة طرفا من قصته الغريبة.

وقد أثرت قصص هذا الكتاب وأخباره في كتب أخرى من تلك التي نتلمس فيها قصص الحب وأخباره عند العرب، فقصة أبي المسهر السالفة الذكر نجدها في مصارع العشاق (ج ا ص 92) وفي أخبار النساء (ص 199)، وقصة حبيب الكهرمانة الذي أتسم أن يغسل يده أربعين مرة إذا أكل طعاما معينا نجدها في ذم الهوى (ص 363) وفي تزيين الأسواق (ص 355) كما نجد غير هاتين القصتين أيضا، ونكتفي بهذه الإشارة.

وليس اهتمام القاضي التنوخي بأمور العشق محصوا في هذا الباب، ولكن خصائص اختياره وأسلوبه في صياغة القصة يتحقق فيه حيث تترادف القصص على هدف واحد هو الفرج بعد الشدة. ولكننا نجد له في أماكن أخرى من كتابه بعض الإشارات المهمة بالنسبة لما نحن بصدده، مثل هذه القصة التي ينقلها عن كتاب الوزراء لمحمد بن عبدوس، وخلاصتها أن رقعة بدون توقيع قد وصلت إلى أحمد بن أبي خالد (الأحول-وزير المأمون) تخبره أن حظية من أعز جواريه عنده، تعشق، وتوطئ فراشه غيره، وتستشهد الرقعة بخادمين كانا ثقتين عنده !! و يعترف الخادمان بعد تعذيب وتهديد بأمر خيانة الجارية لسيدها، و ينهار السيد مهموما، و يلتمس العزاء عند بعض أصدقائه يستشيره، فيرى أن يواجه الخادمين كلا على انفراد، وبعد حوار طويل، يعترف كل منهما على حدة بأن امرأة ابن أبي خالد قد رشته بألف دينار، ودست الرقعة في طريق زوجها لينصرف عن الجارية إليها، وطلبت من الخادم ألا يعترف بجريمة الجارية إلا بعد التهديد والوعيد ليكون ذلك أدعى إلى التصديق !! ويحب راوي الخبر-أو لنقل: مؤلف القصة المستمدة من الواقع-أن يجمع الكل على مشاعر الخير ومنابذة الشر، فتعترف الزوجة-في نفس اللحظة-بأن الرقعة كانت من فعلها غيرة على زوجها من الجارية [*9] !!

والعلاقة بين الزوجة والمحظية أو الجارية من أعقد العلاقات بين النساء، وبين النساء والرجال، أو الرجل، فالجارية تختار وتؤثر لمزاياها الواضحة، ولكن الزوجة التي غالبا ما تكون قد فقدت تلك المزايا، ترى أن لها حقوقا ثابتة لا يصح أن يزحف عليها نفوذ الجارية أو الجواري. وقد ألمحنا إلى هذه العلاقة المضطربة من قبل.

وهذه قصة أخرى بطلها إسحاق المصعبي يرويها بعض ندمائه، فقد كان

المصعبي رئيس شرطة بغداد، وكان شرس الأخلاق سريع القتل، وذات ليلة استدعى نديمه هذا فأقبل يتوجس الشر لغرابة الاستدعاء في هذا الوقت من الليل، وما يكاد يدخل بيت المصعبي حتى يسمع بكاء امرأة في الدهليز، والمصعبي واقف متجهم قد بدا الشر على وجهه. بعد هذا الوصف العام للشخصيات وبيئة الحدث، تتضح الأزمة، فقد رفعت إلى المصعبي تقارير العسس في أنحاء المدينة، وفي جميعها ذكر كبسات وقعت على نساء وجدن على فساد، من بنات الوزراء، والأمراء، والإجلاء، الذين بادوا، أو ذهبت مراتبهم.

وفي عصرهم، كما في عصرنا، فإنه حين تضبط نساء على هذا القدر من الخطر فإن الإجراءات العادية تتوقف، و يستر الأمر، إلى أن تستأذن «الجهات العليا»، في أمرهن، وهذا ما كان مطلوبا من رئيس الشرطة في تلك الليلة. والطريف الجديد في هذه القصة الحادثة أنها اتخذت منحى شخصيا إنسانيا عميقا، فلم تكن أزمة رئيس الشرطة ماذا يفعل بهؤلاء النسوة من بنات علية القوم، ولكن الأزمة كانت كما عبر لنديمه راوية القصة: «هؤلاء الناس الذين ورد ذكر حال بناتهم، كلهم كانوا أجل مني، أو مثلي، وقد أفض بهم الدهر في حرمهم إلى ما قد سمعت، وقد وقع لي أن بناتي بعدي سيبلغن هذا المبلغ، وقد جمعتهن-وهن خمس-في هذه المجرة لأقتلهن الساعة، وأستريح، ثم أدركتني رقة البشرية، والخوف من الله تعالى، فأردت أن أشاورك في إمضاء الرأي، أو شيء تشير به على فيهن».

هذه هي الشدة، ومن الواضح أن الرجل ممزق بين عاطفتين، وقد جاء الفرج في اقتراح نديمه أن يزوجهن الليلة من أبناء أحد القادة، أما اللاتي ضبطن الليلة فقد أخطأ آباؤهن في تدبيرهن، حيث خلفوا عليهن النعم، ولم يحفظوهن بالزواج، فخلون بأنفسهن، ونعمهن، ففسدن، ولو كانوا جعلوهن في أعناق الأكفاء، ما جرى منهن هذا[*10].

ونتوقف الآن عند هذا الباب الذي خصص للمكروبين من العشاق الذين واتاهم الفرج فانتهى الحرمان إلى الوئام بنيل المحبوب، ولا بد أن تلفتنا هذه النسبة العالية من قصص الحب التي تمثل الجارية أو القينة فيها دور المحبوبة، ومما هو جدير بالتأمل أن المحب دائما هو رجل حر، هو مالك الجارية، ولكنه يواجه العسر الشديد للثمن الباهظ الذي دفعه ثمنا لها، أو

لأن شغفه بها يقعد به عن الكسب، أو أن نفقتها تتجاوز دخله، وفي كل الأحوال فإنه يتمسك بها وتتمسك بالحياة معه رغم ما يعانيان من مسغبة، وقد يصل الحال إلى الجوع، أو العري، حتى يتبادلا قميصا واحدا لا يملكان غيره، ثم تقترح عليه أن يبيعها، ليتجاوز أزمته بثمنها، وقد يقترح هو عليها أن يبيعها لتعيش في رغد من العيش عند سيدها الجديد، وليواجه هو حرمانه منها. ويحدث في كل مرة أن يقبل المشتري، و يرى الجارية، و يسمع غناءها، فيعجب بجمالها وأدبها، ثم يذهل لروعة صوتها، و يوافق على الثمن الباهظ المطلوب فيها. وهنا يحدث واحد من أمرين: أن يضعف السيد العاشق أمام لحظة الفراق بالبيع، فيرفض إقرار البيع فجأة، و يعلن أمام شهود مجلس البيع أنه أعتق الجارية، وأن مهرها حريتها، وأنه يطلب من هؤلاء السادة أن يزوجوه منها. وأما أن يمضي البيع و يقبض الثمن، ولكنه لا يكاد يغادر المجلس، و يتدبر قيمة ما فقد، حتى يتملكه الحزن، ويهيم على وجهه رافضا أن يدخل بيته وقد خلا من محبوبته، وهنا يتعلق أمله في أن يقبل المشتري استرداد نقوده وإعادة الجارية، ويحدث في كل مرة أن يكون المشتري سيدا فاضلا من علية القوم، وأن يرق للفتى العاشق و يقبل الرجع عن الصفقة، بغير تحفظ، أو بشرط أن يأذن له في سماعها من وراء الستارة، وفي كل مرة يرفض المالك الجديد استرداد نقوده، و يتركها هدية للجارية، بل قد يعطيها كل ما كان قد أعد لها في بيتها الجديد، وتكتمل هذه الصورة المثالية لجهاد المحبين أن يؤكد السيد الجديد للسيد القديم، وهو يعيد إليه محبوبته، أنه لم يطأها، وهذا ابن أبي حامد صاحب بيت المال يحسن إلى صيرفي صغير و يعيد إليه جاريته قائلا: «يا بني، إن مثلي لا يطأ قبل الاستبراء والله ما وقعت عيني على الجارية منذ اشتريت إلا الساعة، وقد وهبتها لك فخذها، وخذ دنانيرك، بارك الله لك فيها»، وحيث عرف أبو حامد من الشاب العاشق أنه صيرفي كان رأس ماله ألف دينار، وأنه بعد أن اشترى الجارية تشاغل عن لزوم الدكان حتى بطل كسبه وراح ينفق عليها من رأس المال مما لا يحتمله حاله حتى أوشك أن يفقده، «فلما منعتها ساءت أخلاقها، ونغصت عيشتي، فقلت أبيعها، وأدبر ثمنها فيما أخل من حالي، وتستقيم عيشتي واستريح من أذاها، وأتصبر على فراقها، ولم أعلم أنه يلحقني هذا الأمر العظيم. وقد آثرت الآن الفقر،

وأن تحصل الجارية عندي، أو أن أموت، فهو أسهل على مما أنا فيه»، فإن أبا حامد لا يكتفي برد الجارية وإهداء ثمنها إليه، بل يهبها ألف درهم كانت قد أعدت لكسوتها، ويخاطبها قائلا: ولك على ألف درهم في كل سنة، يجيء مولاك فيأخذها لك، إذا شكرك ورضى طريقتك.(*11)

وقد آثرنا أن نقتبس من هذه القصة أكثر من غيرها لأنها انفردت بأمر جوهري، صحيح أنها تشارك القصص الأخرى في الخصائص العامة التي قدمنا، والبكاء حبا بين يدي السيد الجديد لم يكن مما يخجل منه السيد القديم في كل القصص، وتهافته على استرداد جاريته المحبوبة أو حتى مشاهدتها في دارها الجديدة ولو خلسة أو بالتنكر، وقد كانت الجارية-كما أسلفنا-تبادل سيدها حبا بحب، وتعتبر خروجها عن ملك يمينه نكبة عليها وتحطيما لحياتها، ولكنها تحتملها من أجله، أو يحتملها هو من أجلها. أما الجارية في قصة الصيرفي وابن أبي حامد فإن فيها قسوة وأثرة، لم تعبأ بثروة سيدها التي تذوب أمام إلحاح مطالبها، مما دفع السيد إلى أن يعتبر بيعها راحة من أذاها وإنقاذا لوضعه المالي، ولكنه اكتشف بعد فوات الأوان أن الحب أقوى من راحة البال واتساع المال، فقال كلمته الهائلة: «وقد آثرت الآن الفقر، وأن تحل الجارية عندي، أو أن أموت» !! فهنا جرعة من الواقعية غير مألوفة في هذا اللون من القصص، ظهرت أصلا في رسم المعالم النفسية لهذه الجارية، بكل ما فيها من جاذبية وشر، دون أن تضفي عليها الجمال الحالم الأليف الذي يلاحق أوصاف الجواري في مثل تلك المواقف.

ولا شك أن هذا اللون من قصص الحب، ونعني الذي طرفاه جارية وسيدها، يدعو للتساؤل، فقد عرفنا وسنعرف قصصا عن حب بين جارية وعبد رقيق مثلها، وقد يبلغان ذروة النقاء العاطفي، وقد ينتحران عشقا و يأسا من حياتهما، والأمر هنا يختلف كثيرا، ولعل اختيار هذه القصص، مع محكوميته بالهدف العام للكتاب، قد أراد أن يرد على النزعة الهجائية للجواري والقيان في كتب وقصص أخرى نجد بدايتها عند الجاحظ في رسائله عن الجواري والغلمان، وعن القيان، وفي المحاسن والأضداد الذي ينسب إليه. ولعل قصة حب بين جارية وسيدها تعبر عن واقع جديد كان يفرض نفسه اجتماعيا، حيث كثر عتق الجواري والزواج منهن، وهذا الواقع يعكس أوضاع الطبقة الوسطى ونظرتها أي الحب، فهذا السيد الذي يعتق

جاريته و يعلن رغبته في زواجها، كان باستطاعته أن ينال منها كل ما يشتهي دون أن يفقد ملكيتها، لكنه وقد بلغ به الحب ذروة السمو الشعوري، أصبح يرى أن عاطفة الحب لا يصح أن تشاب بالعبودية، وأنها بطبيعتها حرة لا تقاد ولا تقهر، وأن ملك اليمين يتنافى بالطبيعة مع ما ينبغي أن يكون من مشاعر الوفاق على أساس المساواة بين العاشقين، إن لم تكن كفة المعشوق هي الراجحة. ولدينا عديد من الأخبار عن جواري الخلفاء، كانت إحداهن تغاضب الخليفة وتقاطع مجلسه، وتنام منفردة، حتى يتوسل إليها ببعض القضاة أو الشعراء الظرفاء ليقنعها بأن تذهب إليه أو تسمح له بالقدوم إليها ! ! وإتماما لهذا الملمح الذي نراه، فإن المالك الجديد للجارية يكون عادة نبيلاها شميا يعيش في البصرة وقصد بغداد ليسمع الغناء و يأخذ أرزاقه من الخليفة، أو حاكم مدينة له شرف وشهرة (عمر بن عبيد الله بن معمر التيمي أمير البصرة)، فيأبى أن يفرق بين محبين، فيعيد الجارية إلى صاحبها، وقد يكفلهما أيضا ليرى ثمرة إحسانه حاضرة، بل إن هذا السيد قد يكون الخليفة نفسه، وقد نسب إلى المقتدر شيء من ذلك، أو جعفر البرمكي، يزاول الأمر بنفسه أو يستعين بإسحاق الموصلي، بل قد يجتمع اكرامان، يبدؤه جعفر و يقره و يزيده الرشيد. ولم يكن غريبا أن يتدخل الخليفة لإنجاح قصة حب بين اثنين من رعيته، أو من عبيده، تحدثت الأخبار بهذا، كما تردد صداه في القصص.

وحين نغادر هذه القصص العديدة التي تجري بين القينة أو الجارية وسيدها إلى بقية القصص التي قام عليها هذا الباب من كتاب «الفرج بعد الشدة» نجد طابع المعاناة يختلف، حين يكون الطرفان من الأحرار، فحينا يكون المانع هو الفارق في الثروة، كمن أحب ابنة عمه وحيل بينه وبينها لأنه ليس كفؤا لها، أو لأن العاشق قد عشق امرأة متزوجة، فلقد أحب الأشتر جيداء المتزوجة، وأرسلت الزوجة العاشقة رجلا في ثيابها-هو صديق عشيقها-في خيمتها ليوهم الزوج الخدوع بأنها لم تبارح، والطريف أن يحدث نوع من التعامل بين الزوج وامرأته الزائفة دون أن يفطن للتغيير، و يقتص صانع القصة من جيداء، ويجازي الرجل في ثياب المرأة على مغامرته، فيجعله يقضي ليلة سامرة في صحبة أخت جيداء وفي حماية خبائها. وفي قصة أخرى أن رجلا من بني أسد علق امرأة من همدان بالكوفة، وشاع

أمرهما، فوضع قوم المرأة عليه عيونا، حتى قيل لهم انه دخل عندها، فحين أحست المرأة بأنهم أحاطوا بدارها وعلى وشك اقتحامها، وضعت عشيقها تحت ثيابها، أو كما تقول الرواية «فأدخلته بينها وبين القميص» وكانت بادنة، وأمرته أن يلتصق بها فلم يكتشفه أحد ممن انطلقوا في دارها يفتشون عنه، وقد استوجب هذا اعتذارهم لها. والطريف حقا أن يضع القاضي التنوخي هاتين القصتين تحت عنوان الفرج بعد الشدة، وهذا له في ذاته دلالة فنية، حيث يتم المأزق وتضيق حلقة الأزمة، ثم يأتي الحل في النهاية وبعد اليأس منه، أما الدلالة الأخلاقية أو الدينية فقد تخلفت في مثل هذه القصص، فلم يكن أبطالها من الزهاد أو الصالحين، كانوا مجرد عشاق، يلتمسون الحيلة-مهما كانت-لبلوغ مآربهم.

نموذج من قصص الفرج بعد الشدة:

ونختار الآن واحدة من هذه القصص، آثرناها لبعض ما تتميز به، فصنعة القصاص فيها واضحة، حيث تتكرر الأزمات، إثراء لعنصر التشويق ورغبة في إطالة القصة، وهي تتحرك في أكثر من بيئة: في السوق، وفي منازل التجار، وقصر الخليفة، وتكشف جوانب مهمة من هذه البيئات كأساليب التعامل فيما بينها، ونظرتها إلى الطبقات الأخرى، فكل شيء يجري في قصر الخلافة، ويحتفظ لشخص الخليفة بمهابة المظهر، في حين تمضي حيل النساء بكل ما تريد، وفي القصة يصير زواج الرجل الحر، التاجر الميسور من قهرمانة القصر أو جارية من جواريه أمنية يرتكب في سبيلها الشطط ويواجه الخطر، ولعل هذا يصور لنا بعض طبائع العصر العباسي الثاني حيث زاد نفوذ العنصر الأجنبي حول الخلافة سواء من الجند وقادتهم، أو الجواري والقهرمانات المشرفات عليهن. ورغم أن الحب هو صانع عقدة هذه القصة فانه بقي حبا نظيفا إلى آخر القصة، ربما لأنه يجري في قصر الخلافة أو حوله، والتمس صانع القصة-أو مطورها إن كان لها جانب من الحقيقة-التمس مجالا آخر ركز فيه عناصر التشويق والإثارة.

أقسم أن يغسل يده أربعين مرة إذا أكل زيرباجة

حدثني أبو الفرج أحمد بن إبراهيم الفقيه الحنفي المعروف بابن النرسي

من أهل باب الشام ببغداد، وقد كان خلف أبا الحسن علي بن أبي طالب ابن البهلول التنوخي على القضاء بهيت، وما علمته الاثقة، قال: سمعت فلانا التاجر، يحدث أبي-وأسمى التاجر، وأنسيته أنا، قال:

حضرت عند صديق لي من البزازين-وكان مشهورا-في دعوة، فقدم في جملة طعامه، زيرباجة[*12]، ولم يأكلها، فامتنعنا من أكلها.

فقال: أحب أن تأكلوا منها، وتعفوني من أكلها، فلم ندعه حتى أكل.

فلما غسلنا أيدينا، انفرد يغسل يده، ووقف غلام يعد عليه الغسل، حتى قال له: قد غسلت يدك أربعين مرة، فقطع الغسل.

فقلنا له: ما سبب هذا؟ فامتنع، فألححنا عليه.

فقال: مات أبي وسني نحو من عشرين سنة، وخلف علي حالا صغيرة، وأوصاني قبل موته بقضاء ديون عليه، وملازمة السوق، وأن أكون أول داخل إليه، وآخر خارج منه، وأن أحفظ مالي.

فلما مات، قضيت دينه، وحفظت ما خلفه لي، ولزمت الدكان، فرأيت في ذلك منافع كثيرة.

فبينما أنا جالس يوما ولم يتكامل السوق، وإذا بامرأة راكبة على حمار، وعلى كفله منديل دبيقي، وخادم يمسك بالعنان، فنزلت عندي.

فأكرمتها، ووثبت إليها، وسألتها عن حاجتها، فذكرت ثيابا.

فسمعت-والله-نغمة، ما سمعت قط أحسن منها، ورأيت وجها لم أر مثله، فذهب عني عقلي، وعشقتها في الحال.

فقلت لها: تصبرين حتى يتكامل السوق، وآخذ لك ما تريدين، ففعلت، وأخذت تحادثني، وأنا في الموت عشقا لها.

وخرج الناس، فأخذت لها ما أرادت، فجمعته، وركبت ولم تخاطبني في ثمنه بحرف واحد، وكان ما قيمته خمسة آلاف درهم.

فلما غابت عني أفقت، وأحسست بالفقر، فقلت: محتالة، خدعتني بحسن وجهها، ورأتني حدثا، فاستغرتني، ولم أكن سألتها عن منزلها، ولا طالبتها بالثمن، لدهشتي بها.

فكتمت خبري لئلا أفتضح، وأتعجل المكروه، وعولت على غلق دكاني، وبيع كل ما فيها، وأوفي الناس ثمن متاعهم، وأجلس في بيتي مقتصرا على غلة يسيرة من عقار كان خلفه لي أبي.

فلما كان بعد أسبوع، إذا بها قد باكرتني، ونزلت عندي، فحين رأيتها أنسيت ما كنت فيه وقمت لها.

فقالت: يا فتى، تأخرنا عنك، وما شككنا أنا قد روعناك، وظننت أنا قد احتلنا عليك.

فقلت: قد رفع الله قدرك عن هذا.

فاستدعت الميزان، فوفتني دنانير قدر ما قلت لها عن ثمن المتاع، وأخرجت تذكرة بمتاع آخر.

فأجلستها أحادثها، وأتمتع بالنظر إليها إلى أن تكامل السوق، وقمت، ودفعت إلى كل إنسان ما كان له، وطلبت منهم ما أرادت، فأعطوني، فجئتها به، فأخذته وانصرفت، ولم تخاطبني في ثمنه بحرف.

فلما غابت عني ندمت، وقلت: المحنة هذه، أعطتني خمسة آلاف درهم، وأخذت مني متاعا بألف دينار، والآن إن لم أقع لها على خبر، فليس إلا الفقر، وبيع متاع الدكان، وما قد ورثته من عقار.

وتطاولت غيبتها عني أكثر من شهر وأخذ التجار يشددون علي في المطالبة، فعرضت عقاري، وأشرفت على الهلكة.

فأنا في ذلك، وإذا بها قد نزلت عندي، فحين رأيها زال عني الفكر في المال، ونسيت ما كنت فيه، وأقبلت علي تحادثني، وقالت: هات الطيار[*13]، فوزنت لي بقيمة المتاع دنانير.

فأخذت أطاولها في الكلام، فبسطتني، فكدت أموت فرحا وسرورا، إلى أن قالت: هل لك زوجة؟

فقلت: لا والله يا سيدتي، وما أعرف امرأة قط، وبكيت.

فقالت: ما لك ؟

قلت: خير، وهبتها ثم قمت وأخذت بيد الخادم الذي كان معها، وأخرجت له دنانير كثيرة، وسألته أن يتوسط الأمر بيني وبين سته.

فضحك، وقال: إنها هي-والله-أعشق منك لها، وما بها حاجة إلى ما اشترته منك، وإنما تجيئك محبة لمطاولتك، فخاطبها بما تريد، فإنها تقبله، وتستغني عني.

فعدت، وكنت قلت لها: إني أمضي لأنقد الدنانير، فلما عدت، قالت: نقدت الدنانير؟ وضحكت، وقد كانت رأتني مع الخادم.

فقلت لها: يا ستي، الله، الله، في دمي، وخاطبتها بما في نفسي منها، فأعجبها ذلك، وقبلت الخطاب أحسن القبول.

وقالت: الخادم يجيئك برسالتي بما تعمل عليه، وقامت ولم تأخذ مني شيئا، فوفيت الناس أموالهم، وحصلت ربحا واسعا، واغتممت خوفا من انقطاع السبب بيني وبينها، ولم أنم ليلتي قلقا وخوفا.

فلما كان بعد أيام جاءني الخادم، فأكرمته، ووهبت له دنانير لها صورة، وسألته عنها.

فقال: هي-والله-عليلة من شوقها إليك.

فقلت: فاشرح لي أمرها؟

فقال: هذه صبية ربتها السيدة أم أمير المؤمنين المقتدر بالله، وهي من أخص جواريها عندها، وأحظاهن، وأحبهن إليها.

وأنها اشتهت رؤية الناس، والدخول والخروج، فتوصلت حتى صارت القهرمانة، وصارت تخرج في الحوائج، فترى الناس.

وقد-والله-حدثت السيدة بحديثك، وسألتها أن تزوجها منك، فقالت: لا أفعل، أو أرى الرجل، فان كان يستحقك، وإلا لا أدعك واختيارك.

وتحتاج إلى أن تتحيل في إدخالك إلى الدار[*14] بحيلة، إن تمت وصلت إلى تزويجها، وإن انكشفت ضربت عنقك، فما تقول ؟

فقلت: أصبر على هذا.

فقال: إذا كان الليلة، فاعبر إلى المخرم، وادخل المسجد الذي بنته السيدة على شاطئ دجلة، وعلى حائطه الأخير مما يلي دجلة، اسمها مكتوب بالآجر المقطوع، فبت فيه.

قال أبو الفرج بن النرسي: وهو المسجد الذي قد سد بابه الآن سبكتكين، الحاجب الكبير، مولى معز الدولة، المعروف بجاشنكير، وأضافه إلى ميدان داره، وجعله مصلى لغلمانه.

قال الرجل: فلما كان قبل المغرب مضيت إلى المخرم، فصليت في المسجد العشاءين، وبت فيه.

فلما كان وقت السحر، إذا بطيار[*15] لطيف قد قدم، وخدم قد نزلوا ومعهم صناديق فارغة، اجعلوها في المسجد، وانصرفوا، وبقي واحد منهم، فتأملته فإذا هو الواسطة بيني وبينها.

ثم صعدت الجارية واستدعتني، فقمت، وعانقتها، وقبلت يدها، وقبلتني قبلات كثيرة، وضمتني، وبكيت وبكت.

وتحدثنا ساعة، ثم أجلستني في واحد من الصناديق، وكان كبيرا، وأقفلته.

وأقبل الخدم يتراجعون بثياب، وماء ورد، وعطر، وأشياء قد أحضروها من مواضع، وهي تفرق في باقي الصناديق، وتقفل، ثم حملت الصناديق في الطيار، وانحدر.

فلحقني من الندم أمر عظيم، وقلت: قتلت نفسي لشهوة لعلها لا تتم، ولو تمت ما ساوت قتل نفسي، وأقبلت أبكي، وأدعو الله عز وجل، وأتوب، وأنذر النذور، إلى أن حملت الصناديق بما فيها، ليجاز بها في دار الخليفة، وحمل صندوقي خادمان أحدهما الواسطة بيني وبينها.

وهي كلما اجتازت بطائفة من الخدم الموكلين بأبواب الحرم، قالوا: نريد تفتيش الصناديق، فتصيح على بعضهم، وتشتم بعضهم، وتدارى بعضهم.

إلى أن انتهت إلى خادم ظننته رئيس القوم، فخاطبته بخضوع وذلة، فقال لها: لا بد من فتح الصناديق وبدأ بصندوقي فأنزله.

فحين أحسست بذلك ذهب عقلي، وغاب علي أمري، وبلت في الصندوق فرقا، فجرى بولي حتى خرج من خلله.

فقالت: يا أستاذ أهلكتني، وأهلكت التجار، وأفسدت علينا متاعا بعشرة آلاف دينار في الصندوق ما بين ثياب مصبغات، وقارورة فيها أربعة أمنان من ماء زمزم، قد انقلبت وجرت علي الثياب، والساعة تستحيل ألوانها.

فقال: خذي صندوقك، أنت وهو، إلى لعنة الله، ومرى.

فحمل الخادمان صندوقي، وأسرعا به، وتلاحقت الصناديق.

فما بعدنا ساعة حتى سمعتها تقول: ويلاه، الخليفة، فعند ذلك مت، وجاءني ما لم أحتسبه.

فقال لها الحليفة: وبحك يا فلانة، أي شيء في صناديقك ؟

فقالت: ثياب للسيدة.

فقال: افتحيها حتى أراها.

فقالت: يا مولاي، الساعة تفتحها ستنا بين يديك.

فقال: مري، هو ذا أجيء.

فقالت للخدم: أسرعوا، ودخلت حجرة، ففتحت صندوقي، وقالت: اصعد

تلك الدرجة، ففعلت، وأخذت بعض ما في تلك الصناديق، فجعلته في صندوقي، وأقفلته.

وجاء المقتدر، فحملت الصناديق إلى بين يديه، ثم عادت إلي، فطيبت نفسي، وقدمت لي طعاما وشرابا، وما يحتاج إليه، وأقفلت الحجرة، ومضت.

فلما كان من غد جاءتني، فصعدت إلي، وقالت: الساعة تجيء السيدة لتراك، فانظر كيف تكون ؟

فما كان بأسرع من أن جاءت السيدة، فجلست على كرسي، وفرقت جواريها، ولم يبق معها غير واحدة منهن، ثم أنزلتني الجارية.

فحين رأيت السيدة قبلت الأرض، وقمت فدعوت لها.

فقالت لجاريتها: نعم ما اخترت لنفسك هو-والله-كيس، عاقل، ونهضت.

فقامت معها صاحبتي وتبعتها، وأتت إلي بعد ساعة، وقالت: أبشر فقد-والله-وعدتني أن تزوجني بك، وما بين أيدينا عقبة إلا الخروج.

فقلت: يسلم الله تعالى.

فلما كان من غد حملتني في الصندوق، وخرجت كما دخلت، وكان الحرص على التفتيش أقل، وتركت في المسجد الذي حملت منه في الصندوق، وقمت بعد ساعة، ومضيت إلى منزلي، وتصدقت، ووفيت بنذري.

فلما كان بعد أيام، جاءني الخادم برقعتها، بخطها الذي أعرفه، وكيس فيه ثلاثة آلاف دينار عينا، وهي تقول في رقعتها: أمرتني السيدة بإنفاذ هذا الكيس من مالها إليك، وقالت: اشتر ثيابا، ومركوبا، وغلاما يسعى بين يديك، وأصلح به ظاهرك، وتجمل بكل ما تقدر عليه، وتعال يوم الموكب إلى باب العامة، وقف حتى تطلب، وتدخل على الخليفة، وتتزوج بحضرته.

فأجبت على الرقعة، وأخذت الدنانير، واشتريت منها ما قالوه، واحتفظت بالباقي.

وركبت بغلتي يوم المركب إلى باب العامة، ووقفت، وجاءني من استدعاني، فأدخلني على المقتدر، وهو على السرير، والقضاة، والهاشميون، والحشم، قيام، فداخلتني هيبة عظيمة، فخطب بعض القضاة، وزوجني، وخرجت.

فلما صرت في بعض الممرات، عدل بي إلى دار عظيمة، مفروشة بأنواع الفرش الفاخر، والآلات، والخدم، فأجلست، وتركت وحدي، وانصرف من أجلسني.

فجلست يومي لا أرى من أعرف، وخدم يدخلون ويخرجون، وطعام عظيم ينقل، وهم يقولون: الليلة تزف فلانة-اسم زوجتي-إلى زوجها، ها هنا.

فلما جاء الليل أثر الجوع في، وأقفلت الأبواب، وأيست من الجارية، فبقيت أطوف في الدار، إلى أن وقعت على المطبخ، فإذا قوم طباخون جلوس، فاستطعمت منهم، فلم يعرفوني، وظنوا أني بعض الوكلاء، فقدموا إلى زيرباجة، فأكلت منها، وغسلت يدي بأشنان[*16] كان في المطبخ، وأنا مستعجل لئلا يفطن بي، وظننت أني قد نقيت من ريحها، وعدت إلى مكاني.

فلما انتصف الليل إذا بطبول، وزمور، والأبواب تفتح، وصاحبتي قد أهديت إلي[*17]، وجاءوا بها فجلوها علي، وأنا أقدر أن ذلك في النوم، ولا أصدق فرحا له، وقد كادت مرارتي تنشق فرحا وسرورا، ثم خلوت بها، وانصرف الناس.

فحين تقدمت إليها وقبتها، رفستني فرمت بي عن المنصة، وقالت: أنكرت أن تفلح يا عامي، أو تصلح يا سفلة، وقامت لتخرج.

فتعلقت بها، وقتلت يديها ورجليها، وقلت: عرفيني ذنبي، واعملي بعده ما شئت.

فقالت: ويلك، تأكل، ولا تغسل يدك ؟ وأنت تريد أن تختلي بمثلي ؟

فقلت: اسمعي قصتي، واعملي ما شئت بعد ذلك.

فقالت: قل.

فقصصت عليها القصة، فلما بلغت أكثرها، قلت: وعلي، وعلي، وحلفت بإيمان مغلظة، لا أكلت بعد هذا زيرباجة، إلا غسلت يدي أربعين مرة.

فأشفقت، وتبسمت، وصاحت: يا جواري، فجاء مقدار عشر جوار ووصائف فقالت: هاتم[*18] شيئا للأكل. فقدمت إلينا مائدة حسنة، وألوان فاخرة، من موائد الحلفاء، فأكلنا جميعا، واستدعت شرابا، فشربنا، أنا وهي، وغنى لنا بعض أولئك الوصائف.

وقمنا إلى الفراش، فدخلت بها، وإذا هي بكر، فافتضتها، وبت بليلة من ليالي الجنة، ولم نفترق أسبوعا، ليلا ونهارا، إلى أن انقضت وليمة الأسبوع.

فلما كان من غد، قالت لي: إن دار الخليفة لا تحتمل المقام فيها أكثر من

هذا، وما تم لأحد أن يدخل فيها بعروس غيرك، وذلك لعناية السيدة بي، وقد أعطتني خمسين ألف دينار، من عين وورق، وجوهر، وقماش، ولي بخارج القصر أموال وذخائر أضعافها، وكلها لك، فاخرج، وخذ معك مالا، واشتر لنا دارا حسنة، عظيمة الاتساع، يكون فيها بستان حسن، وتكون كثيرة الحجر، ولا تضيق على نفسك، كما تضيق نفوس التجار، فإني ما تعودت أسكن إلا في القصور، واحذر من أن تبتاع شيئا ضيقا، فلا أسكنه، وإذا ابتعت الدار، فعرفني، لأنقل إليك مالي، وجواري، وأنتقل إليك.

فقلت: السمع والطاعة.

فسلمت إلي عشرة آلاف دينار، فأخذتها، وأتيت إلى داري، واعترضت الدور، حتى ابتعت ما وافق اختيارها، فكتبت إليها بالخبر، فنقلت إلي تلك النعمة بأسرها، ومعها ما لم أظن قط أني أراه، فضلا عن أني أملكه، وأقامت عندي كذا وكذا سنة، أعيش معها عيش الحلفاء، وأتجر في خلال ذلك، لأن نفسي لم تسمح لي بترك تلك الصنعة، وإبطال المعيشة، فتزايد مالي وجاهي، وولدت لي هؤلاء الشباب، وأومأ إلى أولاده، وماتت رحمها الله، وبقي علي مضرة الزيرباجة، إذا أكلتها، غسلت يدي أربعين مرة.

من الواضح أن حكاية غسل اليد أربعين مرة أضيفت لتكون مدخلا طريفا لقصة طريفة، فاليمين على أية حال يمكن التحلل منها والجارية قد ماتت والظروف تغيرت، وقد أفاد الهمذاني من هذا المدخل في إحدى مقاماته، وهي المقامة المضيرية، حيث رفض أبو الفتح الإسكندري أن يأكل المضيرة-على اشتهائها-لأنها تذكره بحادث قديم. وإذا دل الترف الذي تعيش فيه قصور الخلفاء على نوع معيشتهم فإن ترف الحياة الذي انتهت إليه الجارية يدل على مقدار الحظوة وتمييز أعوان الطبقة، وهذه الجارية لم تتردد في أن تصف زوجها الذي اختارته بنفسها وسعت إليه بأنه عامي من سفلة الناس !! وهو رجل حر ميسور وهي جارية مشتراة. في تحليل المواقف ووصف المشاهد كثير من الدقة وفكاهة لا تخفى هي من صميم الحكاية الشعبية. أما عناصر التشويق فإنها كفيلة بالاحتفاظ باهتمام القارئ إلى النهاية، فالتاجر الشاب يحفظ وصية والده و يطبقها بحرص، ومع هذا فإنه ينساها أمام روعة الجمال، و يكاد رأس ماله يضيع مرتين، وفي كل مرة يترك الظنون تتلاعب به وبنا فترة طويلة، وحين يدفع به راوي القصة

إلى مأزق جديد فإنه يتصاعد بدرجة التوتر إلى الذروة، إنه ليس مهددا في ماله هذه المرة، بل في حياته أو يتخلى عن الأمل الجديد، فلا بد أن تراه سيدة الجارية-أم أمير المؤمنين-وليس من طريقة سوى دخول دار الخلافة، ويحرص القاص على أن يجعل التخفي هو الطريقة الوحيدة للدخول، مع أن هناك طرقا شتى، لكي يقول أنه إذا ضبط التاجر في القصر فإنه لا مفر من ضرب عنقه !! ويقبل التاجر، وتكون رحلة الصندوق موتا مستمرا يتجدد مع مراحل التفتيش ويصل ذروته بمصادفة الخليفة نفسه. ويشعر القاص بأن بطل القصة-ونحن معه-في حاجة إلى التقاط الأنفاس، والإحساس باقتراب تحقق الأمنية، فيحظى التاجر بموافقة السيدة، وتجدد ثقة الفتاة بغير حدود، وانهمار المال، وسهولة الخروج من القصر. ثم يحدث توتر أخير يهدد كل ما مضى من مكاسب، وذلك حين ترفسه الجارية وتعلن فشلها في الاختيار ورفضها الاستمرار. وهنا يتبلبل ذهن القارئ ولا يدري كيف يكون المخرج من هذا المأزق وقد غادر كل من الطرفين: التاجر والجارية-موقعه وحياته ولم يعد من اليسير العودة إليهما. وهنا يتضرع التاجر و يعتذر اعتذارا حارا، ويهمل تماما ما وجهت إليه من شتائم وإهانة، فيرق قلب الجارية وتسامحه، وكذا وحده يستحق المكافأة وهي عدد من الأولاد الذكور، وثروة كبيرة وجاه عريض. وإذا أدركنا أن المغامرة كلها إنما صنعها الجارية إذ هي التي رأت التاجر وأحبته فسعت إليه ودبرت تدبيرها لتستهويه، وأنه كان المنفذ والصدى لما تأمر وتقول، عرفنا سر النهاية التي ساقتها القصة إليها، فهذه الشخصية المغامرة التي تظهر فجأة وتفرض نفسها على من حولها، ولا يستعصي عليها شيء، لا بد أن تختفي فجأة، وأن يحدث هذا الاختفاء بعد أن تكون حققت أهدافها وتركت المسرح وقد تغير المشهد تماما، لتبقى في الذاكرة وقتا أطول، ولتؤكد أثرها القدري ومغزاها الأخلاقي. هي ضربة حظ، وابتسامة قدر-بالنسبة للتاجر، وهي الجمال والذكاء والتدبير-بالنسبة لنفسها، وقد ظهرت فجأة، ولا بد أن تختفي فجأة. وقد كان.

السراج والموت عشقا:

لا مبالغة في القول بأن كتاب «مصارع العشاق» يعتبر أكبر وأهم مصدر

لأخبار وقصص العشاق، مهما اختلفت اتجاهات عشقهم، وأثره واضح في كتابات من جاءوا بعده، والنقطة المركزية التي حكمت اختيار السراج هي بلوغ العاطفة منتهاها، بالموت حبا، أو الانتحار بسبب الفراق القسري، وما هو في حكم الموت مثل الوجد والإغماء، والجنون في حالات كثيرة، وقد تضمن عنوان الكتاب النص على هذا بتسميته «مصارع العشاق»، ولم يفرق المؤلف بين الأخبار الممكنة أو المعقولة، والأخبار المستحيلة-كما سبقت الإشارة إلى الزاغ أبي عجوة، والدب المنقطع إلى الله-والقصص الواضحة الاختراع وإن أشهدت الاتجاهات العامة للسلوك، وهذه المادة الغنية، ذات الطابع القصصي بوجه عام، يسوقها مسبوقة بالسند، وعارية من النقد أو التعليق في الوقت نفسه، لا فرق بين خبر أو قصة مسندة إلى راوية شهير، مثل الأصمعي أو وهب بن منبه، أو شخصية منكرة كالمنسوب إلى بعض الأعراب أو شخص من البصرة، أو رجل بغدادي.

ويمكن تصنيف قصص مصارع العشاق في أربعة اتجاهات:

أولها ما يتعلق بشخصيات تاريخية شهرت بالعشق، مثل عروة بن حزام وعفراء، والمرقش وسعاد، وكثير وعزة، و يزيد بن عبد الملك وحبابة[*19]. ويدخل في هذا الاتجاه القصص ذات المصدر الديني كقصة يوسف وزليخا وقصص أنبياء وزهاد بني إسرائيل، وثانيها: قص أبطالها من المجانين، الذين غلبهم الوله فأفقدهم عقولهم، وهم يعيشون عادة في المارستان أو الدير، يجلس أحدهم في ظل حائط، أو تحت شجرة، قد ربط إليها، أو ضمت قدماه في قيد، وهذا المجنون عادة من «ملاح المجانين»، شاب لم ير أحسن منه وجها، يستغرق في صمته، أو يناجي بالشعر شخصا غير منظور، ويبدأ راوي الخبر أو القصة بأن يلقي عليه سؤالا، وقد يسأله المجنون عن بلده ابتداء، فيكون السؤال في الحالين مفجرا لمواجع العاشق الذي عصف الحب بعقله، وهنا ينشد بعض الشعر، يحمله ذكرياته وأشجانه، وقد يحمل الراوية رسالة إلى محبوبته في موطنها البعيد، وكثيرا ما تكون هذه الرسالة بالشعر أيضا، وقد يحدث أن يموت العاشق المجنون بعد تأدية هذه الرسالة، وكأنما كان يعيش ليقوم بإبلاغها، كما قد يحدث أن يقوم الراوية بتأدية الرسالة، فتموت المعشوقة بمجرد سماعها، وكأنما كانت رمزا خاصا أو شفرة سرية، تحمل الموت لمن يرسلها أو يتلقاها.

وهذا نموذج لقصص العشاق المجانين، وأول رواتها-كما في سلسلة السند التي تسبقها-أبو العباس المبرد، قال:

خرجت أنا وجماعة من أصحابي مع المأمون، فلما قربنا من نحو الرقة فإذا نحن بدير كبير فأقبل إلى بعض أصحابي فقال: مل بنا إلى هذا الدير لننظر من فيه، ونحمد الله، سبحانه، على ما رزقنا من السلامة. فلما دخلنا إلى الدير رأينا مجانين مغلولين، وهم في نهاية القذارة، فإذا منهم شاب عليه بقية ثياب ناعمة، فلما بصر بنا قال: من أين أنتم يا فتيان، حياكم الله ؟ فقلنا: نحن من العراق. فقال: يا بأبي العراق وأهلها ! بالله أنشدوني أو أنشدكم ؟ فقال المبرد: والله أن الشعر من هذا لطريف.

فقلنا: أنشدنا ! فأنشأ يقول:

الله يعلم أنني كمد
لا أستطيع أبث ما أجد
وحان لي: روح تضمنها
بلد، وأخرى حازها بلد
وأرى المقيمة ليس ينفعها
صبر، ولا يقوى بها جلد
وأظن غائبتي، كشاهدتي،
بمكانها تجد الذي أجد

قال المبرد: إن هذا لطريف، والله زدنا ! فأنشأ يقول:

لما أناخوا قبيل الصبح عيسهم
ورحلوها، فسلوت بالهوى الإبل
وأبرزت من خلال السجف ناظرها
ترنو إلي ودمع العين منهمل
وودعت ببنان عقدها غنم،
ناديت لا حملت رجلاك يا جمل!
ويلي من البين! ماذا حل بي وبها،
من نازل البين حان الحين وارتحلوا
يا راحل العيس عجل كي نودعها!
يا راحل العيس في ترحالك الأجل!

إنـي عـلـى الـعـهـد لـم أنـقـض مـودتـهـم،
فـلـيـت شـعـري لـطـول الـعـهـد مـا فـعـلـوا؟

فقال رجل من البغضاء الذين معي: ماتوا ! قال: إذا فأموت. فقال له: إن شئت قال: فتمطى واستند إلى السارية التي كان مشدودا فيها فما برحنا حتى دفناه[*20].

والإتجاه الثالث يتمثل في أخبار، وليس في قصص، أبطالها من المتصوفة الذين هاموا وجدا بالغلمان، بل مات بعضهم على اثر حرمانه من غلامه بالموت، وتتعدد الأخبار من هذا النوع دون تعليق أيضا، ولا تحمل صياغة هذه الأخبار أية إضافة من المؤلف توحي باتهام هذه العلاقة بين هذه الطائفة والغلمان من ذوي الوجوه الحسنة، أو الإشارة إلى تناقضها مع حالة التجرد والتوحد التي ينبغي أن يحرص عليها أهل الطريق، حتى وان اشتمل الخبر في ذاته على ما يعد في صميمه دليلا على الانحراف الخلقي أو وجود الاستعداد لهذا الانحراف ومعاناة مقاومته. فهذا محمد بن قطن الصوفي يصحب غلاما جميلا، لا يفارقه في سفر ولا حضر، وبعد زمن طويل يموت الغلام، يقول راوي الخبر، وهو صوفي أيضا، انه كمد عليه حتى عاد جلدا وعظما، فرأيته يوما وقد خرج إلى المقابر، فوقف على قبره يبكي، من وقت الضحى إلى أن غربت الشمس، لم يبوح ولم يجلس رغم هطول المطر «فلما كان من الغد خرجت لأعرف خبره، وما كان من أمره، فصرت إلى القبر، فإذا هو مكبوب لوجهه ميت، فدعوت من كان بالحضرة فأعانوني على حمله، فغسلته وكفنته في ثيابه، ودفنته إلى جانب القبر[21]». و يتكرر مثل هذا الخبر عن مثل هذا العشق، وقد يحدث العكس، فيموت الصوفي و يبكيه الغلام بكاء مرا، والجدير بالتأمل حقا أن الغلام يبرر هذا الحزن الشديد بما يلغي انتسابه إلى جنس الذكور صراحة، فيقول: «وكيف أسلو عن رجل أجل الله تعالى أن يعصيه معي طرفة عين، وصانني عن نجاسة الفسوق في طول صحبتي له وخلواتي معه في الليل والنهار[*22]».

وتمضي أخبار عشق المذكر عن الصوفية إلى غيرهم، وقد يصح لنا هنا أن نشير إلى أن هذا العشق كان محفوظا بالظنون ومحاطا بالتهم، مهما قيل في رمزيته أو القدرة على تجاوزه إلى جمال الخالق عز وجل، فليس

وجه المذكر مفتاح الجمال الإلهي، ولن يكون. ونجد عددا أقل من الأخبار القصصية تعيد إلى الذاكرة الحب الأفلاطوني، حب المعلم للتلميذ، من ذلك ما يروى من شغف مدرك الشيباني بعمرو بن يوحنا النصراني، وقد كان المعلم يقصر دروسه على الأحداث لا غير، وكما تذكر القصة فانه عشق الفتى وهام به، وكتب فيه شعرا شاع بين الطلاب، فاستحيا الفتى وانقطع عن الدروس، فمرض الأستاذ، وسل جسمه وذهل عقله، حتى سعى وسطاء يسألون المعشوق أن يقوم بزيارة عاشقه، ففعل بعد إلحاح، فكان ذلك آخر عهد الشيباني بالدنيا، إذ نظر إليه حتى أغمى عليه، وأنشد أبياتا «ثم شهق شهقة فارق فيها الدنيا»[*23].

ولسنا في مجال مناقشة هذا اللون من العشق الشاذ من الوجهة النفسية أو العضوية أو دلالته الاجتماعية، ونكتفي بأن نقطع بوجوده، إذ لا يمكن أن يكون هذا الكم الهائل من الأخبار والقصص نابعا من فراغ، ولكننا نعتقد أن عنصر الغرابة في هذا العشق قد أغرى بالتزيد في قصصه وأخباره، وقد يكون للتلازم بين الصوفي والغلام، والمعلم والغلام دون غيرهما من أصحاب الأنشطة الأخرى ما يغري بالظن أنه كانت هناك رغبة في «إعادة تمثيل» التصور الأفلاطوني للحب، وهذا حين يكون للخبر ظل من الحقيقة، على أن التزيد والمبالغة والرغبة في مط الحوادث والدفع بها إلى الأغراب والمفاجأة قد يظهر في بعض الأخبار حتى تتحول إلى قصة فيها كل عناصر القصة الفنية تقريبا، بل يتضمن سياقها وصفا لها بأنها قصة أو حكاية، ألقى بعضها في مجلس، وأكملت برواية أخرى أو من خلال إضافة رواها شخص آخر. وهذا معنى من معاني ما أشرنا إليه من قبل من أن المادة القصصية غير ثابتة، وأنه يحدث أن يتحول الخبر الساذج الوجيز إلى قصة مركبة ممتدة المراحل.

ولسنا نشك في أن الحرص على ذكر أسماء أشخاص لهم وجود حقيقي كان يحد من حرية القاص الراوية في تطوير الحوادث أو تحريك الشخصيات بما يجعلها أكثر إمتاعا لخيال السامع أو القارئ، وأن هذا هو السبب الذي وقف بتلك القصص في منتصف الطريق بين الرواية والإبداع الفني، وسنجد هذا الإبداع يتجلى في أحسن صوره الممكنة حين تكون الأماكن والشخصيات ضاربة في القدم أو غارقة في التفكير، سنجد أنفسنا والحالة هذه أمام

قصة فنية، تتحرك بحرية، وتتكامل جوانبها بدوافع الإقناع والإمتاع معا، وهذا هو الاتجاه الرابع، النادر، الذي نجد له بعض الأمثلة الناضجة في «مصارع العشاق»، مثل هذه القصة التي يرويها رجل من بني أسد، ولا يفوتنا تنكير الراوية ودلالته، ينزل طالبا القرى على بيت من بلاد قضاعة، وفي البيت يجد امرأة كأنها الشمس حسنا، ورجلا كأنه القرد قبحا، يداعب طفلا جميلا و يقبله، فيظن الرجل من العبيد، ولكنه يكتشف أنه زوج المرأة ووالد الطفل، أما قصة هذا الزواج الغريب فيرويها الرجل القبيح بنفسه. فقد كان الأخ السابع لسبعة أخوة، وكان أبوه يسند إليه أحط الأعمال لقبحه، وحدث أن ضلت بعض الإبل فأرسله أبوه في طلبها، وقضى الفتى المحقور يومه في عناء حتى إذا دهمه المساء لجأ إلى بيت صادفه، فيه امرأة عجوز، ما لبث أن وجد عندها هذه الفتاة الجميلة التي صارت زوجا له فيما بعد، و يسجل الزوج الدميم ما دار بينه وبين الفتاة من حوار، يدل على ثقتها بنفسها، وسخريتها من دمامته، وتهكمها به، حتى تقترح عليه أن يأتي إلى خيمتها إذا نام الجميع لكي يتحدثا !! تقول ذلك عبثا به وسخرية، ولكنه كان يظن نفسه على باب مغامرة نادرة. وهكذا لم يكد الليل ينتصف حتى زحف إليها، فإذا هي نائمة، فهمزها برجله فتنبهت، وما كادت تراه حتى زجرته ولعنته، فخرج مستخذيا، يحاذر أن يعثر بأبيها واخوتها المضطجعين أمام الخيمة كالسباع. وهنا تحدث مفاجأة جديدة، إذ يهب الكلب الشرس نابحا يوشك أن يمزقه بأنيابه التي انغرست في مدرعته، فيتراجع الفتى مذعورا، فإذا به يهوى في بئر عميقة، والكلب معه. وهكذا تتم المفاجأة الثانية، ولكن القاص يخفف من عنفها لكي تكون المفاجأة الثالثة ممكنة ومثيرة أيضا، فقد قدر الله أنه لم يكن في البئر ماء، وأن الفتاة سمعت ما حدث-وانظر إلى الآن كيف تناسى القاص أباها واخوتها رغم وجودهم في مسرح الحادثة-ومن ثم أقبلت ومعها حبل تحاول إنقاذه حتى لا ينكشف وضع لن تستطيع تبريره. و يتعلق الفتى بالحبل، ولكنه بدل أن يصعد إليها، انهارت حافة البئر فهبطت الفتاة إليه واستقروا جميعا في قاع البئر: الكلب ينبح في ناحية، والفتاة تبكي في ناحية، وصاحبنا حائر لا يستطيع أن يفعل شيئا !! لقد وضح الآن كل شيء ؛ فقد استيقظ الأب وأبناؤه فلم يجدوا فتاتهم ولا ضيفهم، وكان الأب قائفا عالما بالآثار، فلم

يلبث إلا قليلا حتى قال لأبنائه: أختكم وكلبكم وضيفكم في البئر !! فتواثبوا جميعا، فمن آخذ حجرا، ومن آخذ سيفا، ومن آخذ عصا، يريدون أن يجعلوا من البئر قبرا لهما، ولكن الأب حاول إعادة ثقتهم في أختهم، فأخرجوها والفتى من البئر، ثم قال لهم: إنكم إن قتلتم هذا الفتى طلبتم، وان خليتموه افتضحتم، وقد رأيت أن أزوجه إياها. وفرض عليه مهرا غاليا تضامنت أسرة الفتى وأعانته عليه، ففاز بهذه الحسناء في النهاية[*24].

ونتوقف في نهاية هذه الفقرة عند قصة أخيرة، نظن أنها تنطوي على خصائص فن صياغة الخبر، وصناعة القصة معا، كما يتمثلان في «مصارع العشاق»، ففيها من جانب الخبر الحرص على ذكر السند، ولكن أي سند يمكن أن يوثق به إذا كان بعض الرواة قد بلغ من العمر عند الرواية ثماني عشرة ومائة سنة !!؟ ثم يأتي وصف المجال والشخصيات وسطا بين التحديد والتنكير. بحيث تكتسب القصة-في مفهومهم-قوة الواقع، و يتم الحوار في القصة شعرا، وتتم اللغة على قدر ظاهر من التصنع، يؤكده هذا الختام الذي ليس من القصة، وكأنما ابتدعت لتفسير إشارة شعرية، أو أنه شعر يفسر بالشعر أيضا. أما بناء القصة فإنه يقوم على تناقض الطباع، وكيف يكون مدعاة للتجاذب عند شخص، ومدعاة للتنافر عند آخر، وقد يمكن أن نجمل موضوعها في أنه التطهير بواسطة الحب، فبطلها زرعة بن رقيم، فتى جميل شاعر من بيت شرف، لكنه متهتك، يؤمن بقدرته على سحر النساء، أما المفداة، فهي فتاة جميلة فصيحة بنت ثراء، وفي مجلس عام لفتيان القبيلة وفتياتها يندفع الفتى الواثق من نفسه إلى مخاطبة الفتاة، لكنها تتجاهله، وتؤثر عليه فتى مهذبا اسمه حيي، وله من اسمه نصيب كبير. و يدور الحوار بين الثلاثة و يغمز حيي جانب زرعة حين يلمح إلى اعتماده على جمال الخلقة وحده، وهذا الجمال القشري لا يعادل جمال الروح وعفة السلوك، وهما الجمال الحقيقي. ويخرج زرعة مهزوما، و يتعلق قلبه بالفتاة التي صدمته، فيعتزل الناس، و يتوحد في حبها وهو صاحب الشهرة القديمة، حتى ينحل ويموت. وهنا فقط يتحول موقف الفتاة. فهذه القصة ذات الأهداف الأخلاقية قد عرفها عصر الرومانسية، فالحب أقوى وسائل التطهير، وقد ينطوي الفتى المغامر أو المرأة اللعوب على نفس شريفة واستعداد عميق للاستشهاد في سبيل الحب، وهذا ما

تحاول هذه القصة أن تثبته. ولعلها من القصص القليلة التي قامت على تصوير شخصية نامية، تحولت من نهج أخلاقي وسلوكي إلى نقيضه، وهذا الأسلوب في تطوير الشخصية ليس واسع الانتشار في القصص العربية القديمة، حيث تقدم الشخصية عادة في صورتها الدائمة أو نمطها السائد، ثم تتحرك لتؤكد هذه النمطية فيها، وليس لتنقضها كما حدث في قصة زرعة والمفداة.

ويمكننا الآن أن نقرأ نص القصة لنتعرف على طبيعتها كاملة:

كان بذمار[*25] فتى من حمير، من أهل بيت شرف يقال له: زرعة بن رقيم، وكان جميلا شاعرا لا تراه امرأة إلا صبت إليه، وكان في ظهر ذمار رجل شيخ كثير المال، وكانت له بنت تسمى مفداة، بارعة الجمال، حصيفة اللب، ذات لسان مصلق[*26]، تفحم البليغ، وتخرس المنطيق، وكان زرعة يتحدث إليها في فتية من الحي، وكان ممن يتحدث إليها فتى من قومها يقال له حيي، ذو جمال وعفاف وحياء، فكانت تركن إلى حديثه، وتشمئز من زرعة لرهقه[*27]، فساء ذلك زرعة وأحزنه. فاجتمعا ذات يوم عندها فرأى إعراضها عنه وإقبالها على حيي، فقال:

صدود وإعراض وإظهار بغضة،
علام ولم يا بنت آل العذافر؟

فقالت:

على غير ما شر، ولكنك امرؤ
عرفت بغل المومسات العواهر[*28]

فقال حيي:

جمالك يا زرع بن أرقم إنما
تناجي القلوب بالعيون النواظر

فقال زرعة:

فإن يك مما خس حظي لأنني
أصابني فتصبيني عيون القصائر[*29]
وإني كريم لا أزن بريبة
ولا يعتري ثوبي رين المعاير[*30]

فقالت المفداة:

كـذاك فـكـن، يـسـلـم لـك الـعـرض، انـه
جـمـال امـرئ أن يـرتـدي عـرض طـاهـر

فقال حيي:

حـيـاءكـمـا لا تـعـصـيـاه، فـإنـمـا
يـكـون الحـيـاء مـن تـوقـي المـعـايـر

فانصرف زرعة وقد خامره من حبها ما غلب على عقله، فغبر[*31] أياما عنها، وامتنع من الطعام والشراب والقرار، وأنشأ يقول:

يـا بـغـيـة أهـدت إلـى الـقـلـب لـوعـة
لـقـد خبئت لـي مـنـك إحـدى الـدهـارس[*32]
ومـا كـنـت أدري والـبـلايـا مـظـلـة
بـأن حـمـامـي تحـت لحـظ مـخـالـس
جـلـسـت عـلـى مـكـتـوبـة الـقـلـب طـائـعـا،
فـيـا طـوع مـحـبـوس لـلأعـنـف حـابـس

فشاع هذا الشعر في الحي وبلغ المفداة، فاحتجبت عنه، وامتنعت من محادثة الرجال، فامتنع من الحركة والطعام، فغبر على ذلك حول، ومات عظيم من عظماء القبائل فبرز مأتم النساء، فبلغ زرعة أن المفداة في المأتم، فاحتمل حتى تناءى نشزا، واجتمع إليه لداته يفندون رأيه و يعذلونه، فأنشأ يقول:

لـم يـلـم فـي الـوفـاء مـن كـتـم الـ
ـحـب وأغـضـى عـلـى فـؤاد لـهـيـد [*33]
صـابـنـا ذاك لاسـم مـن جـلـب الـسـقـ
ـم عـلـيـه ونـفـسـه فـي الـوريـد [*34]

ثم شهق، فمات، وتصايح أصحابه ونساؤه، و بلغ المفداة خبره، فقامت نحوه حتى وقفت عليه، وقد تعفر وجهه، وأهله ينضحونه بالماء، فهمت أن تلقي نفسها عليه، ثم تماسكت، وبادرت خباءها، فسقطت تائهة العقل، تكلم فلا تجيب، سحابة يومها، فلما جن عليها الليل رفعت عقيرتها فقالت:

بـنـفـسـي يـا زرع بـن أرقـم لـوعـة
طـويـت عـلـيـهـا الـقـلـب والـسـر كـاتـم [*35]

لئن لم أمت حزنا عليه فإنني
لألأم من نيطت عليه التمائم (*36)
لئن فتني حيا فليس بفائتي
جوارك ميتا حيث تبلى الرمائم (*37)

ثم تنفست نفسا نبه من حولها فإذا هي ميتة فدفنت إلى جنبه.

وقالت امرأة من حمير أشبلت (*38) على ولدها بعد زوجها:

وفيت لابن مالك بن أرطاه
كما وفت لزرعة المفداه
والله لا خست به أو ألقاه
حيث يلاقي وامق من يهواه (*39)
من ممتط، ناجية، شمرداه
وعائر قد خذلته رجلاه (*40)

تريد قول الجاهلية: إن الناس يحشرون ركبانا على البلايا، ومشاة إن لم تعقر(*41) مطاياهم على قبورهم، وهذا شيء كان من فعل الجاهلية.

قصص العشق في خدمة العقيدة:

إن العلاقة بين الدين-أي دين-والحب علاقة تاريخية قديمة، إن لم نقل أنها فطرية، وفي الديانات الوثنية اكتسبت آلهة الحب منزلة بارزة، واستباحت جميع الديانات تقارض ألفاظ الحب والهوى في وصف العلاقة بين الإنسان وخالقه، كما اعتبر الحب ضربا من العبادة، هذا إذا بلغ أقصى درجات استيلائه على النفوس، وبلغ المحبوب فيه منزلة سامية في قلب محبه، واعتبر الحب في أنقى صوره حين يخلص لواحد دون شريك، وحين يسعى المحب للتضحية بهنائه الخاص في سبيل سعادة محبوبه، وهذه بذاتها صفات العابد في أعلى درجاته: عبادة للواحد دون شريك، وخروج من هوى الذات إلى مطلق طاعته في أمره ونهيه.

وسيكون هناك حوار عن أثر العقيدة الإسلامية في مقاومة النزعة الحسية، وتنشيط-أو إيجاد-الاتجاه الآخر، العذري، في الحب، ومن قبل الإسلام يمكننا العثور على قصص-وهي التي تعنينا الآن-ابتدعت لتزكيه العفة والنقاء الأخلاقي بين المتحابين، ولكننا أكثر اهتماما بالحب وقصصه فيما يمكن أن يسمى إقرار الأهداف التربوية على أسس إسلامية، والدعاية

للعقيدة. وهذه القصص منتشرة تحت عناوين شتى في الكتب التي اهتمت بالحب ابتداء من «المحاسن والأضداد» المنسوب إلى الجاحظ، والموشى، ثم توسع التنوخي والسراج، وقد آثرنا الوقوف عندهما لأنهما الوحيدان تقريبا اللذان اختارا قصصهما على أساس من رعاية الشكل الفني ووحدة الأثر الكلي للقصة، فاهتم الأول بفرج من بعد شدة، واهتم الآخر بالحب البالغ حد الموت أو ما هو قريب من الموت. واللمسة القدرية عنده لا تتجلى في الربط بين الحب والموت فحسب، وإنما فيما يتكرر مرات كثيرة من موت المحب في نفس اللحظة التي يموت فيها المحبوب، مع عدم علم كل منها بما حدث للآخر، أو أن يحدث ذلك في وقت يقف فيه المحب على قبر محبوبه، وكأنها النهاية المتوقعة لمسرحية تراجيدية.

وليس من شك في أن القصاص في العصر الإسلامي حين ابتدعوا قصص العشق التي تمجد الأخلاق الإسلامية، وتنتصر للعقيدة وتظهر أثرها الغلاب الذي باستطاعته أن يكتسح كل ألوان الغواية، أو يبرزون بشكل مثير كيف يتحكم الهوى في النفوس، و يغلب على من كتبت عليه الشقاوة، أو يؤكدون المعنى القدري للسلوك الإنساني، وكيف يمكن أن ينقلب على نفسه، فتتحول المرأة المبتذلة إلى راهبة، أو متصوفة، و يتحول العابد المسلم إلى الدير ويهجر دينه من أجل امرأة.. حين تحركت قصص العشق في هذا الإطار الديني إنما كان القصاص يهدفون إلى منافسة الوعاظ المحترفين، و يسلبونهم قدرا ضخما من جمهورهم، وذلك لأن القصص كانت ولا تزال فن التأثير المحبوب لدى العامة، ولعل بعض هؤلاء القصاص-على الأقل-كان يرمي إلى غايات أكثر جدية، تتجاوز مجرد المنافسة على كسب إقبال الجماهير، ونقصد استخدام القصص في التربية الدينية والتهذيب الأخلاقي، فضلا عن رم الثغرة التي وسعها الفقهاء المتشددون بين الدين وعاطفة الحب، بإظهار أن الحب في مختلف مستوياته واتجاهاته قد يكون هاديا إلى الله، ودافعا إلى التطهر.

وقد لعبت الأديرة دورا مهما-في العصر العباسي-لا نحب أن نتوسع فيه، لكنه كان يبيح للماجن والمتماجن أن يعبث على هواه في نجوة من الرقابة الاجتماعية وتوقع العقاب، فليس غريبا أن نجد قصصا تصور هذا الجانب من نشاط الأديرة، كما نجد قصصا مضادة تريد إثبات العكس، أو

تريد أن تقول شيئا آخر، لعله نوع من استقراء أو استمداد الواقع، فنجد راهبة تدخل في الإسلام لأنها تهوى شابا مسلما، كما نجد من يلازم الدير، أو يهجر الإسلام لأنه عشق راهبة، بل نجد قصة طريفة واضحة الافتعال، حين يلتهب العشق بين فتاة نصرانية وشاب مسلم، وفي الوقت الذي تقرر فيه الفتاة أن تدخل في الإسلام لتبعث يوم القيامة على دين حبيبها، وحتى لا تفترق عنه، يكون الشاب قد دخل في دين النصرانية ليبعث يوم القيامة على دين حبيبته، وحتى لا يفترق عنها !! وفي «مصارع العشاق» بعض هذه القصص، فنجد امرأة مسلمة في بادية الشام تستعين برجل عابر أن يدخل إلى دير قريب، ليسترد لها ابن عمها وزوجها الذي غلبت عليه نصرانية، فذهب وحدثه بما كان من كرم ضيافة الزوجة، ولكن الشاب العاشق نادى فتاته الراهبة النصرانية فبدت غاية في الجمال والفتنة، فقال للوسيط:

تبدلت «قسطا» بعد «أروى» وحبها

كذاك لعمري الحب يذهب بالحب [*42]

كما يروى قصة أخرى عن الوليد بن يزيد الذي عشق سفري النصرانية، وإذا كانت القصة السابقة قد سجلت على الفتى المسلم هجران ابنة عمه وزوجته أروى من أجل الراهبة، فإن الفتاه النصرانية هنا قد جنت بالوليد، بعد أن عرفت ما ارتكب من شطط التخفي والتقشف والاختباء في بعض البساتين ليحظى بالقرب منها ومخاطبتها[*43]. ولن يغيب عنا أن اختلاف الدين بين العاشق والمعشوق في القصتين لم يستغل لهدف الهداية أو الدعاية، هو مجرد حب قد «صرع» المحب في المرتين، ولكن كتبا أخرى كانت أكثر حرصا على تلمس هذا المعنى الأخلاقي الذي لم يعن به السراج في اختياراته من هذا القبيل، وفي مقدمتها «ذم الهوى».

وقصص المحبين الأتقياء كثيرة، وطائفة العلماء والشعراء من المحبين العذريين لا تكاد حوادث حبهم وقصصهم تغيب عن كتاب من تلك الكتب التي اهتممنا بها من قبل، باستثناء «الزهرة» الذي وجه طاقته الغالبة نحو الأشعار، وهذه القصص يختلط فيها الخبر التاريخي بالصناعة الفنية، فتتوالى أسماء مزدوجة من رجال ونساء، شهر كل رجل بحب امرأة واحدة، يتصدر عروة وعفراء القائمة، و يذكران كمثل كامل للحب التقي، وتمضي الظاهرة عبر شعراء مثل كثير، وجميل، وقيس بن ذريح، وقيس بن الملوح،

وهؤلاء على تقواهم ونزاهة حبهم وكثرة المبالغات التي ألصقت بهم وبمحبوباتهم لم تستغل أسماؤهم في الدعاية الدينية، في حدود الإطار الذي حددناه سابقا، و بقى ذلك محصورا في قصص العباد مثل القس وما كان بينه وبين سلامة، ومثل قصص الرهبان والمتصوفة، وسيكون الجانب الفني موضع رعاية حين تكون الشخصية منكرة نسبيا، حينئذ يمكن أن ينسب إليها ما لم يكن، وتتقبله طبيعة الشخصية في حدود القدر المعروف عنها. وقد غطى ابن الجوزي في «ذم الهوى» هذه المساحة كاملة تقريبا، وقد قادته الرغبة في ذم الهوى إلى الإسراف في القصص التي تعتبر الحب انحرافا ينبغي مقاومته، بعد مقدمة طويلة عن أهمية العقل وضرورة الاحتكام إليه في كل ما يعرض للنفس، وهو إذ يقرر أن «مخالفة الهوى أعظم من المشي على الماء»، فإنه يرى أن محاسبة النفس وتوبيخها دليل على المجاهدة وجزء من قوامة المسلم على نفسه. ومن هذه النزعة المتجهة إلى تعذيب النفس يروى قصص بعض العباد عاقبوا أنفسهم على الخاطرة أو النظرة العابرة، أو لمجرد توهم الاشتهاء دون فعل محرم. فهذا رجل من اتباع عيسى بن مريم، وقد خرج الناس للاستسقاء، يروي لعيسى أنه قلع عينه لأنه نظر بها إلى قدم امرأة، فيقول له المسيح: «ادع فأنت أحق بالدعاء مني، فإني معصوم بالوحي وأنت لم تعصم»، وهذا راهب يبكي حتى يفقد بصره لأنه نظر إلى جارية من بني إسرائيل. أما العباد المسلمون فإنهم لا يقلون عن ذلك تطرفا، في مجال المعاقبة على النظر بصفة خاصة، فهذا ضيغم يحرم على نفسه الماء البارد، يعاقبها على نظرة إلى امرأة، أما غزوان فقد نظر إلى جارية فلطم عينه حتى نفرت، وهذا عمرو بن مرة، يعلن رضاه عن كف بصره جزاء على نظرة نظرها وهو شاب !!

وهناك أقوام آخرون قاوموا اللذة بمثل هذه الشدة في مقاومة النظرة حتى أن المرأة تغلب على أمرها فتستسلم مقهورة، لكنها تضع يدها في مجمرة ملهبة، ثم تبرر ذلك لمن أرادها: إنك لما قهرتني على نفسي خفت أن أشركك في اللذة، فأشاركك في المعصية !! ومثل ذلك يروى عن زاهد أحس دبيب الشهوة في بدنة. بل يروى ما هو أكثر استحالة من ذلك، وهو أن راهبا كان يتعبد في صومعته، فأشرف منها فرأى امرأة فنتن بها، فأخرج رجله من الصومعة لينزل إليها، فلما أخرج رجله نزلت عليه العصمة وأدركته

السعادة، فقال: يا نفس، رجل خرجت من الصومعة لتعصى الله تعود إليها وتكون معي في صومعتي ؟ والله لا كان هذا أبدا. فتركها معلقة خارج الصومعة تسقط عليها الثلوج والأمطار، وتصيبها الشمس والرياح حتى تقطعت وتناثرت وسقطت !!

ونمضي عن مثل هذه الأخبار، لنرى كيف جندت قصة الحب لخدمة العقيدة الإسلامية بشكل مباشر والقصص في هذا المجال تتسم بالإيجاز ليكون ذلك أقرب لتوصيل المعنى، وهو هدف القاص، ولنفس السبب تختفي التفاصيل ويتركز الحوار بين شخصين، هما رجل وامرأة على التحديد، ومن المتوقع أن يكون بينها تناقض أخلاقي هو موضوع الصراع وصانع التعقيد الفني، الذي قد يكون غاية في البساطة والتركيز، وقد يمتد قليلا، وقد يتطور عبر أحداث متلاحقة. ونقدم نموذجا لكل نوع:

«كان بالبصرة رجل له أكار[(*44)]، وكانت له امرأة جميلة حسناء كثيرة اللحم، فوقعت في نفسه فركب زبيديته إلى قصره، وقال للأكار: القط لنا من الرطب وصيره في الدواخل. ثم قال له: آبت به فلانا وفلانا، فذهب به، فلما مضى قال لامرأته: أغلقي باب القصر، فأغلقته. ثم قال لها: أغلقي كل باب. ففعلت، فقال لها: هل بقى باب لم تغلقيه ؟ قالت. نعم، باب واحد لم أغلقه. قال: وأي باب هو؟ قالت: الباب الذي بيننا وبين الله عز وجل. فبكى ثم قام عرقا وانصرف، ولم يواقع الخطيئة»[(*45)].

فهذه قصة شديدة التركيز و يلعب الحوار فيها الدور الأول، وقد تدول بين السيد وزوجة الحراث في عبارات مقتضبة متوقعة، لينتهي إلى العظة، وهي أن باب الله لا يمكن إغلاقه، فلا يمكن الاستتار منه سبحانه.

وتلتقي بساطة البناء الفني ووحدة الفكرة مع شئ من البسط والامتداد في مثل هذه القصة، وبطلها زاهد مكة عبيد بن عمير، فقد روي أن امرأة جميلة بمكة، وكان لها زوج، فنظرت يوما إلى وجهها في المرآة، فقالت لزوجها: أترى أحدا يرى هذا الوجه لا يفتن به ؟ قال: نعم. قالت: من ؟ قال: عبيد بن عمير. قالت: فأذن لي فيه فلأفتننه. قال: قد أذنت لك. فأتته كالمستفتية، فخلا معها في ناحية من المسجد الحرام، فأسفرت عن مثل فلقة القمر، فقال لها: يا أمة الله ! قالت: إني قد فتنت بك فانظر في أمري. قال: إني سائلك عن شيء فان أنت صدقتني نظرت في أمرك.

قالت: لا تسألني عن شيء إلا صدقتك.

قال: أخبريني لو ن ملك الموت أتاك ليقبض روحك أكان يسرك أني قضيت لك هذه الحاجة؟

قالت: اللهم لا.

قال: صدقت.

وراح الزاهد المتصوف يكرر هذا النمط من الأسئلة ليكون الجواب في كل مرة بالنفي، فختم الحوار بقوله: اتقي الله يا أمة الله، فقد أنعم الله عليك وأحسن إليك !!

وفي القصة سذاجة تصور، فقد نقبل أن المرأة المغترة بجمالها يمكن أن تراهن زوجها على فتنة رجل صالح فيأذن لها، ولكن امرأة تسعى إلى ذلك ستبدو غير موفقة حين تختار المسجد الحرام مكانا للكشف عن مغرياتها وما تحب أن ينتهي إليه أمرها مع الرجل الصالح، وأغلب الظن أن صانع القصة رجل من الوعاظ لا دراية له بحيل النساء وكيف يحطن أنفسهن بأجواء تصير بذاتها أداة تأثير تصعب مقاومتها، كما يكشف سياق الحوار عن نزعة عقلية جدلية ترجح هذا الرأي الذي نراه.

وقد تستطرد القصة وتتفرع وتطول حتى تتعدد في داخلها الإيحاءات، فتوظف مثل هذه القصة لأكثر من هدف، يكون من بينها الهدف الإسلامي الأخلاقي، ومثل هذه القصة منتشرة في كتب العشق التي اهتمت بأثره الإيجابي المطهر للنفس والدافع إلى الانتصار على الشهوات، مثل تلك القصة التي رواها جعفر السراج، و بطلها أبو دهبل الجمحي الذي خرج إلى الغزو فلما بلغ الشام، وكان كما يقول صاحب مصارع العشاق-رجلا جميلا صالحا، رأته امرأة جميلة ذات ثروة وجاه، فاستدرجته بحيلة إلى مقرها، ودعته إلى نفسها، فرفض، ورضي الحبس وسوء المعاملة، ثم دعته، فلما رأى ألا مناص، قال: أما في الحرام فلا يكون ذلك أبدا ولكن أتزوجك. وتزوجها وأقام عندها محبوسا حتى يئس أهله من عودته، فاقتسموا ما له «وأقامت زوجه تبكي ولم تقاسمهم ماله، ولا أخذت من ميراثه شيئا، وجاءها الخطاب فأبت وأقامت على الحزن والبكاء عليه»، ويمضي زمن حتى ترضى الزوجة الشامية أن تتركه ليعود إلى الحجاز ليزور زوجه الحجازية وأولاده، وقد أعطته مالا جزيلا، فلما رأى ما صنع أهله بميراثه أعطى كل ما معه

من هدايا لزوجته وحدها، مكافأة على وفائها وصبرها، وحين اقترب موعد عودته إلى الشام جاءه خبر وفاتها، فأقام بين أهله.

الانتصار للقيم الدينية في مثل هذه القصة واضح، فهي دعوة إلى الوفاء، ومكافأة الأوفياء، ودعوة إلى العفة، وإشارة إلى أنها تحقق من اللذات أكثر مما تحقق تجاهلها، وقد يصح ما أشار إليه بعض الباحثين من أن القصة وضعت بحيث توحي بصفات معينة للمرأة الحجازية، وأخرى للمرأة الشامية، في عصر المنافسة السياسية بين البلدين [46*].

على أن الأثر الإسلامي سيتجاوز صياغة الخبر المروى، وتركيب القصة المصنوعة لأهداف وعظية ليدخل في صميم تصور شخصية العاشق، وهذا أمر آخر سنتوقف عنده في الفصل التالي. وإذا كانت أخبار بني إسرائيل وقصص عبادهم قد حاولت أن تتسلل إلى المجتمع الإسلامي، فكان في موقع المتأثر، فإنه-من جانب آخر-كان المؤثر، إذ جاءت هذه القصص في إطار القيم الدينية الإسلامية، واصطنعت ألفاظا وعبارات اصطلاحية إسلامية، وقد أوضحنا جانبا من ذلك من قبل.

الحواشي

(*1) مصارع العشاق ج 2 ص 98, 99 انظر أيضا الصفحات 85, 87 من الجزء الأول و 155 من الجزء الثاني. (*2) ذم الهوى ص 307, 347, (*3) مروج الذهب ج 2 ص 247- 249.

(*4) السابق ص 268, (*5) القصص والقصاص في الأدب الإسلامي 26- 31, (*6) السابق ص 106, 125.

(*7) الرواية العربية-عمر التجميع ص 20 وما بعدها. (*8) هو الفصل الثالث عشر-الجزء الرابع.

(*9) الفرج بعد الشدة ج 1 ص 243.

(*10) الفرج بعد الشدة ج 4 ص 5.

(*11) الفرج بعد الشدة ج 4 ص 349 وما بعدها.

(*12) الزيرباجة: طعام يصنع من اللحم، ويطبخ بالدارصيني والخل، و يضاف إليه الحمص والكسبرة والفلفل والمصطكي واللوز المقشور، و يقطر عليه ماء الورد.

(*13) الطيار: ميزان لطيف توزن به الأشياء الدقيقة كالدنانير.

(*14) الدار: دار الخلافة.

(*15) نوع من القوارب السريعة أو السفن الصغيرة.

(*16) الأشنان: ويلفظ بكسر أوله أو بضمه، أعواد صغيرة بيضاء أو صفراء، تدق وتستعمل في تنقية الأيدي من الوضر، ولها إذا بلت بالماء رغوة مثل رغوة الصابون.

(*17) إهداء العروس إلى بعلها: زفها إليه. (*18) هاتم: لغة بغدادية في هاتوا.

(*19) وليس هذا وقفا على السراج، لقد اهتم بعشاق العرب كل من كتب عن الحب، والجانب القصصي من أخبارهم اهتم به الأبشيهي أيضا، انظر الجزء الثاني من المستطرف في كل فن مستظرف. وانظر مخطوط: منازل الأحباب ومنزه الألباب، في أماكن شتى.

(*20) مصارع العشاق ج 1 ص 21, 22, (*21) مصارع العشاق ج 1 ص 31, (*22) السابق ص 121 وانظر أيضا ما كان يفعل مهرجان-المجوسي الذي أسلم وتصوف: ص 219.

(*23) السابق ص 242.

(*24) السابق ص 302- 306.

(*25) ذمار: بلدة على مرحلتين من صنعاء. (*26) المصلق: البليغ. (*27) رهقه: خفة عقله وجهله.

(*28) أرادت بغل المومسات: أنه يدخل إلى المومسات و يعاشرهن. (*29) خس حظي: صار خسيسا. القصائر، المواحدة قصيرة: المحبوسة التي لا يسمح لها أن تخرج من بيتها. (*30) أزن: أوسم. الرين. الدنس. (*31) غبر: امتنع. (*32) الدهارس: الدواهي.

(*33) اللهيد: الحسير. (*34) الوريد: عرق في العنق. (*35) كاتم. أي مكتوم، مجاز عقلي. (*36) نيطت: ربطت. التمائم: التعاويذ، الواحدة تميمة. (*37) الرمائم: العظام البالية. (*38) أشبلت المرأة على أولادها: قامت عليهم بعد وفاة زوجها. (*39) خست به: أنقصت من حقه. الومق: المحب.

(*40) شمرداة: لم نجد هذه اللفظة في المعاجم، ولعلها تصحيف شمردلة: الناقة الحسنة الخلق.

(*41) الهوامش المتعلقة بالنص من جهد محقق الكتاب.
(*42) مصارع العشاق ج 1 ص 244, 245, (*43) مصارع العشاق ج 2 ص 168.
(*44) الأكار: الحراث. (*45) ذم الهوى ص 273, 274.
(*46) قصص العشاق النثرية في العصر الأموي ص 195.

٩ حسيون وعذريون

ألوان الحب.. ألوان الطيف:

ولكي لا يحدث التباس بطيف الحبيب الذي ناجاه الشعراء كثيرا في قصائد الغزل المشبع والغزل المحروم تعبيرا عن التوق والحاجة، أو شكلا من أشكال المناجاة، فإننا أردنا تدرج الألوان السبعة المعروفة التي تتمازج لتعطي لونا واحدا في الرؤية الظاهرة، هو مركب من شعاعات وانعكاسات متداخلة.

وقد يكون تقسيم الحب أشكالا حقيقيا حين نحاول إرساءه على أساس، أو نبحث له عن بداية: هل هي المحب ؟ هل هي المحبوب ؟ هل هي التعبير الفني (شعرا أو نثرا) عن هذه العاطفة. مثلا: حين يهوى رجل من قراء مكة وزهادها، ونعني عبد الرحمن بن أبي عمار، الملقب بالقس لعبادته، حين يهوى جارية حرفتها الغناء، وكانت-كما يقول الأصفهاني-يدخل عليها الشعراء فينشدونها وتنشدهم، وتغني من أحب الغناء. من أين نبدأ في محاولة تصور مثل هذه العلاقة؟ كيف التفت الزاهد إلى ربيبة الشهوات وعلقها حتى يقول فيها:

قد كتب أعذل في السفاهة أهلها
فاعجب لما تأتي به الأيام

فـــالـــيـــوم أعـــذرهـــم وأعـــلـــم إنمـــا
سـبـل الـضـلالـة والـهـدى أقـسـام

حتى يجري بينهما مثل هذا الحوار في خلوة من الرقباء: «قالت له يوما: أنا والله أحبك. قال: وأنا والله أحبك. قالت: وأحب أن أضع فمي على فمك. قال: وأنا والله أحب ذاك. قالت: فما يمنعك ! فوالله أن الموضع لخال. قال: إني سمعت الله عز وجل يقول: ﴿**الإخلاء يومئذ بعضهم لبعض عدو إلا المتقين**﴾ وأنا أكره أن تكون خلة ما بيني وبينك تؤول إلى عداوة»[(*1)]. ليس باستطاعتنا أن نعتبر قصة الحب القصيرة النفس هذه بمثابة صراع خاطف بين الخير والشر، يمثل الزاهد جانب الخير، وتمثل المغنية جانب الشر، وإن يكن باستطاعتنا أن نقول أنهما مختلفان، وأن كلا منهما يمثل النغمة الناقصة عند صاحبه، فلعبا معا تمثيلية قصيرة جدا، حاول كل منهما أن يتمرد على صورته النمطية الجاهزة التي ساقته إليها ظروف متداخلة شديدة التعقيد. والجدير بالتأمل حقا في سياق الخبر-كما جاء في الأغاني-أن القس سمع غناء سلامة على غير تعمد منه لذلك، فبلغ غناؤها منه كل مبلغ، ثم رآها فأحبها هذا الحب العنيف الذي رأينا جانبا منه في الحوار السابق، ولكنه-كما يقول الخبر «قام وانصرف وعاد إلى ما كان عليه من النسك».

إن المهتم بالقراءة النفسية للأحداث والشخصيات باستطاعته أن يقول إن القس أيقظ في الفتاة اللاهية بذرة التجرد الفطرية في أعماق الإنسان، كما يمكن أن يقول عكس ذلك، إذ أيقظت الفتاة في أعماق العابد الزاهد شعورا أسبق وألصق بالحياة البشرية في عصرها الموغل في البدائية، وهو الميل الجنسي واجتناء اللذات والتوق إلى المتعة الحسية. وقد تقدم كل منهما نحو صاحبه خطوة، ولكنه ما لبث أن أحس بمغبة الاستمرار، الذي سيعني لكليهما حياة جديدة لم تكن لأيهما من قبل، وهي مغامرة نفسية لا يستطيعها كل إنسان، ولكنها قبل ذلك مغامرة اجتماعية، إذ لا يدري أحد كيف يمكن أن يتعامل معهما المجتمع في ظل علاقتهما المستحدثة لو أنهما قبلا بها وثبتا عليها. ومن هنا كان التراجع السريع، إلى العبادة عند القس، وإلى الغناء عند سلامة. ولعل هذه القصة التي تحاول أن تكون حقيقية، وليس ثمة ما يمنع، ويمكن أن نجد لها أشباها في عصرنا بدرجات متفاوتة،

تفرز أمامنا ألوان الطيف كما يفعل المنشور الثلاثي في حزمة من الضوء، إن قمة التجرد تلتقي بقمة اللذة في موقع واحد، وحين نمعن الرحلة في أعماق الشعور الإنساني سنجد الضدين يلتقيان. وسنجدهما-على اختلافهما-يحظيان بالتقديس، يحدوهما معا نبل المقصد، وهذا النبل يعني على التحديد أن تكتسب كل صفة شيئا من طبيعة الأخرى، وهو المعنى الذي يجعل من هذا الخبر عن القس وسلامة قصة حب، ويجعل المحدثين يضعونها في سياق الحب العذري رغم عبارات الاشتهاء الواضحة، فليست مقاومة الفعل هي الفاصل بين أنواع الحب-في رأينا-وإنما التصور أو القناعة التي تحرك المتحابين. على أننا-في هذه القصة كما في غيرها-لن نستطع إغفال دور المجتمع الذي يدفع أطراف قصة الحب إلى مسالك يرتضيها ذوقه العام وحاجاته النفسية، وإن لم تكن هي بالضبط ما يرغب فيه المتحابان. وإذا صح ما نزعمه من أن المحبوبة تكون عادة ذات تأثير بالغ في رسم المجال الذي تتحرك فيه عواطف المحب، فإن الاختلاف هنا قد فرض على المحب أن يبدي مقاومة ضارية تجاه نفسه، فيكون هذا الانصراف وتلك العودة السريعة إلى ما كان عليه من نسك !!

ليس القس وسلامة إلا مثلا سريعا لعلاقة حب، وصفها القدماء بالورع، ووصفها المحدثون بالعذرية، و ينبغي علينا الآن أن نغادر النموذج الفردي إلى الظاهرة بشكل عام، ظاهرة الحب متحررا من أية صفة إضافية: عذرية أو حسية، لعلنا نقترب من أصول التقسيم المأثور، ونرى فيه رأيا يجعلنا أكثر قربا من الطبيعة البشرية، التي نراها تتجاوز التقسيمات المفترضة.

على المستوى المجرد البحت، ليست علاقة الحب أكثر من صلة طبيعية بين ذكر وأنثى. ولكن مجموع الإثارات العاطفية والتصورات والأفكار الممهدة والمصاحبة والناتجة عن هذه الصلة هي التي تختلف، وإذا صح أن هذا كله يؤثر و يتأثر بنوع الصلة ومستواها، فان هذه الصلة بدورها تختلف بين كل شخصين باختلاف مزاجهما أو طبائعهما ومستواهما الروحي واتجاههما الأخلاقي، ثم هي أولا وأخيرا تتأثر بطبائع المجتمع: عقائده المتوارثة وحاجاته النفسية وضغوطه الموجهة لسلوك الأفراد. والمؤطرة لتصوراتهم.

ويحسن أن نتذكر ما تردد في كتب الفلاسفة والفقهاء عن أنواع النفوس وقسمتها إلى: نفوس سماوية علوية، ونفوس سبعية غضبية، ونفوس حيوانية

شهوانية، ومحاولة تحديد طاقة إدراكية وتطلعات شبه محددة لكل نوع كأنما حكم عليه بألا يتجاوزها أو ليس باستطاعته أن يتجاوزها. وهذا ابن الدباغ يشير إلى اختلاف النفوس أو الاستعداد أو «الفطرة»، فهناك نفوس متيقظة من ذاتها مقبلة على بارئها، ونفوس أعرضت بالكلية وغلب عليها حب المحسوسات وشهوات الأجسام فأنكرت اللذات الروحانية والمدارك العقلية، ونفوس أقبلت على حب المحسوسات إقبالا متوسطا فكان لها نظران. ثم يقول:

«اعلم أن النفس إذا أدركت جمال نفس إنسانية مناسبة لها إدراكا عريا من العلل والعوارض يحصل لها من الابتهاج واللذة بجمال ما أدركت ما يزيل عنها كثيرا من حب الشهوات البدنية التي كانت قبل هذا مألوفة لها، حتى إنها إذا أمعنت في ذلك تنصرف عن عشق بدنها الذي كانت تحبه وتعشقه بطبعها، ولهذا نجد العاشق يسلبه عشقه للكمال لذة المطعم والمشرب والنوم، وهي من الأمور الضرورية للجسم، بل يحصل للنفس من الطرب والسرور بما هي فيه من اللذة الروحانية ما يشغلها عن الشعور بما فاتها من اللذات الخسيسة، كما قيل (من البسيط):

لها أحاديث من ذكراك يشغلها
عن الشراب ويلهيها عن الزاد

وعند ذلك تتوجه بوجهها إلى حب اللذات الروحانية و يصير حبها للصفات المعنوية أكمل، إلى أن تتبرم بما كانت فيه من قبل، فإنها كانت باعتبار إقبالها على لذة المطعم والمشرب والمنكح وقصر الإدراك عليها بمنزلة البهائم، بل شر منها، فإن البهيمة لم يخلق لها استعداد سوى ذلك، والإنسان خلق مستعدا لنيل الكمال الخاص به»[2*].

وليس هذا الاقتباس ضربة حظ أو بالمصادفة، فهو لرجل صوفي، واهتمام الصوفية بالجمال الحسي، ثم بتجاوزه في الوقت نفسه، وبالعشق، ثم باتخاذه بابا إلى الفناء في معشوق واحد أمر على غاية من الأهمية عندهم، على أنه ليس من موضوعنا، أما ما هو منه، فهو ما سنجد من محاولات تفسير اختلاف الطبائع تجاه العلاقة الواحدة، ونعني العلاقة بين الرجل والمرأة، ولماذا تختلف، بل هناك من ينكر أنها تختلف من الأساس، و يرى أن تقسيم المحبين إلى عذريين وحسيين قائم على توهم وزيف، و يعتمد على ضروب

من التأويل الخاص للأخبار المأثورة. وقد يحق لنا أن نلاحظ فيما اقتبسنا من ابن الدباغ الحرية والتوسع في ترديد كلمة «اللذة» التي توصف بها المتناقضات، والتي تلاحق أنواع النفوس على اختلافها، وهذه إيماءة أخرى تشير إلى البؤرة الواحدة التي تنطلق منها رغبات الإنسان، و يبقى المفارق قائما في أسلوب التعبير عن تلك الرغبات.

ومبدئيا فقد أقر الفكر العربي مبدأ مستويات النفوس، أو الاختلاف الفطري، أو الفروق في الاستعداد الطبيعي، ولكنه أشار إشارة غامضة إلى عدم جمود هذا المبدأ، وقبول النفس الواحدة للترقي من منزلة إلى منزلة أعلى، بل تعرضها أيضا للهبوط والتدني عن منزلتها التي بلغتها بجهادها السابق، أو هو على أقل تقدير قال بالنفس المتسامية أبدا، وبالنفس المتدنية أبدا، و بالنفس ذات المستويات المتعددة، وفيها يكون الجهاد الأكبر، وأحسب أننا إذا استقرأنا تنظيرات القدماء سنكتشف أن الأوصاف على التقريب والتشبيه، وأن النفس المقبلة على المحسوسات إقبالا متوسطا، تلك التي وصفت بأن لها نظرين هي النفس الإنسانية في مستواها المألوف العادي، الذي قد يرقى إلى إدراك المجردات والكليات المطلقة، وقد يهبط إلى الوقوف عند ما يدرك بالحس و ينكر ما سواه.

ومهما يكن من أمر فإننا نجد من الضروري أن نشير هنا إلى أن القول بأنواع النفوس يتضمن تدخلا مبطنا في إطلاق الماهية، فإذا كانت طبيعة الشيء ماثلة في حقيقته، فإننا هنا إزاء ثلاثة طبائع متباعدة تقريبا، وهو ما أثبت الاستقراء والتحليل النفسي عدم دقته. والأمر الأقرب إلى قبول التفسير العلمي هو ما سبقت الإشارة إليه أيضا من اختلاف العناصر أو الأمزجة، فهناك الصفراوي والسوداوي والدموي والبلغمي، ولكل نوع طباعة، أو لنقل بلغة عصرنا تركيبه العضوي والعصبي أيضا، ولنقل ترتيبا على ذلك: وله استجاباته العاطفية وطريقته في الحب ومقدرته أو عجزه عن السلو أيضا. ولعلنا نذكر ما سبق أن اقتبسناه عن داود الأنطاكي-وهو طبيب-وقد جعل العشق تابعا للأمزجة، ومن ثم فالعشاق في رأيه على أربعة أنواع: نوع سريع التعلق سريع السلو وهو النوع الصفراوي، وعكسه السوداوي، لا يعرف الحب من أول نظرة، و يتروى و يطيل التفكر، ولكنه حين يحب لا يتخلى عن محبوبه ما بقيت له حياة. وهناك النوع الدموي

وهو سريع الوقوع في شرك الحب لكنه ليس سريع التخلي عن حبه، بل يجد صعوبة في السلو، وعكسه البلغمي، الذي لا يعرف الحب من أول نظرة، لكنه يعرف حب غيرها (أو تعرف هي حب غيره) حين يواجه الهجر مرة !!

هذه أهم اجتهادات القدماء في تفسير السلوك الإنساني ونضع في اعتبارنا أن «المشاكلة» ليست تفسيرا لمستوى السلوك، بل هي تفسير لحال الخصوصية الذي يستشعره شخص تجاه آخر، دون غيره أو أكثر من غيره، ولسنا على ثقة من أن هذا القدر يكفي لتفسير ظاهرة تقسيم المحبين العشاق إلى حسيين وعذريين، وتقسيم شعراء الغزل من ثم إلى القسمين نفسيهما وإن يكن العرف الأدبي قد فصل الأمر إلى ما هو أكثر، فأشار إلى الغزل العفيف أو العذري، وحدد رواده من أمثال جميل بن معمر وقيس بن ذريح وقيس بن الملوح، والغزل في محبوبة واحدة و يرود هذا الاتجاه من عاشوا حياتهم في إطار تلك العاطفة المحددة، مثل العباس ابن الأحنف وصاحبته فوز، وابن أبي عيينه وصاحبته دنيا، وقد يكون بعضهم مدعيا يتشبه مثل اشتهار أبي العتاهية بعتبة، وأبي نواس بجنان، وهناك الغزل الشاذ، الذي توسع فيه أبو نواس وغيره، والغزل التقليدي الذي يتصدر الكثير من القصائد دون أن يدل على عاطفة معينة أو يصدر عن حب حقيقي. ومع الإقرار بأن هذا التشعيب قد يكون أكثر قربا من تصوير حالات الحب، فإنه يبقى أسير المقابلة بين العذري والحسي، والانحصار فيهما. والخلاصة أننا لسنا على اطمئنان كاف من صحة الوقوف عند هذين اللفظين المتقابلين: الحسية والعذرية، أو ما يقابلهما من ألفاظ أخرى، ونرى أن تجربة الحب بين البشر، ولا نقول بين الرجل والمرأة وحسب، تنطوي على طقوس ومشاعر وصور وأفكار وغرائز يمتزج فيها الفطري بالمكتسب والآني بالقديم وغريزة البقاء برغبة التدمير، فإذا ما تشكلت في عمل فني شعري، لعبت اللغة والإيقاعات الصوتية دورا تجسيديا، وانضاف الموروث الفني لهذه الجوانب المستكنة جميعا، ومن ثم يصير تقسيم المحبين إلى حسيين وعذريين أو تقسيم الحب إلى حب حسي وحب عفيف أمرا فيه قدر من التسرع وتجاهل الفروق والتداخلات المشاهدة، فقد ينطوي الضد على الضد أو يلتقي معه تماما في النتيجة النهائية كما أسلفنا. والإشارة

إلى الشعر هنا مقصودة لنا، وخلاصة ما نريده أن الاعتماد على الشعر وحده لاستكشاف الرؤية العربية أو النظرية العربية في الحب قد يؤدي إلى أخطاء وتعميمات لا تصح إذا قيست إلى الواقع الاجتماعي أو قيس إليها هذا الواقع، فالشعر، والتعبير الفني نسبيا و بوجه عام، يعبر عن مشاعر ولحظات نفسية و يصور تجارب سلوكية أكثر مما يعبر عن واقع مباشر أو واقع قابل للتعميم، ولهذا قل اعتمادنا على تجارب الشعراء، كما أفردنا القصص بفصل خاص حتى لا تضفي على النظرية ما ليس من جوهرها، وإنها لفتة مفيدة تلك التي حرص عليها ابن النديم في تصنيف فهرسته، فإنه يقدم ثبتا طويلا بأسماء العشاق الذين عشقوا في الجاهلية والإسلام وألف في أخبارهم، ثم أسماء العشاق من سائر الناس، ثم أسماء الحبائب المتظرفات، ثم أسماء العشاق الذين تدخل أحاديثهم في السمر، ثم أسماء عشاق الإنس للجن وعشاق الجن للإنس[*3]، فإن صياغته لهذه القوائم تسبقها كلمة «كتاب»، فهو يعرف أنه يشير إلى كتاب في الموضوع، وليس إلى الموضوع ذاته، الذي لا يمكن قبول تقسيمه بهذه الطريقة، وإذن فان أصناف المحبين وأنواع علاقات هذه العاطفة تتجاوز دون ريب هذا الحسم الساذج القائم على الفصل بين الحسية والعذرية، و ينبغي أن نؤمن مبدئيا أن عواطف الإنسان من التداخل والتعقيد بدرجة تستعصي على هذه القسمة.

العذرية: آراء المستشرقين في نشأتها:

وبنو عذرة حقيقة تاريخية، واشتهارهم بنوع من العشق أو برقة الشعور لا يعني أنه وقف عليهم، فقد نسب إلى العذرية من ليس منهم، وفي أوصاف قيس-مجنون ليلى-من رهافة الشعور ما جعل بعض الرواة ينكر أن يكون قتيل العشق من بني عامر، وألحق صفاته العاطفية بأهل اليمن، أما نزار-حسب تصوره-فإنها لا تملك هذه الرهافة. وقد يصعب علينا الآن الاقتناع بأن قبيلة ما كانت تتميز بصفات أخلاقية أو شعورية متوارثة، لتقارب الأنساب والبيئات والنشاط العملي، ومرد هذا القلق ناجم من قياسنا للتجمعات البشرية السائدة في زماننا على الأوضاع السكانية القديمة، والحق أن بعض القبائل كانت بمثابة دولة صغيرة، تكوينا واستقلالا بالمكان وتعدادا، فليس ثمة ما يمنع أن تتميز بصفات أخلاقية وشعورية عن غيرها،

ولكن عذرة بالذات لا تطيق هذا التميز دون غيرها، فليس لها دور خطير يتجاوز هذا الملمح العاطفي. والفطرة الإنسانية الطبيعية لا تنحاز إلى أحد الضدين، وإنما يتم الانحياز تحت دوافع مؤثرة من نظام الجماعة وعقائدها وفكرها ومراحل قوتها وضعفها. ويحاول الأستاذ العقاد أن يفسر اجتماع الضدين في ظلال البداوة والفطرة في العصر الواحد فيقول: «وإذا نظرنا إلى المرأة من حيث هي عرض الرجل الذي يحميه و يغار عليه فلا جرم يصبح اللفظ باسم المرأة إهانة لها وإهانة للرجل الذي يحميها في وقت واحد، و يبلغ من ذلك أن يحرم على الفتاة الزواج بالفتى الذي اشتهر بحبها ونظم الشعر فيها. هذا هو عرف الفطرة الذي توحيه البداوة والبداهة. ثم يجيء سلطان الدين فيضيف إلى حصانة البداوة مناعة إلى مناعة، و يزيد حق أولياء النساء في حماية أسمائهن والمطالبة بعقاب من يغازلهن و يلفظ بذكرهن ؛ لأن اللفظ بهن ازدراء بأقدار أوليائهن وحرام في الدين.. . لكن الأدب البدوي يدركه أحيانا عرض من أعراض التغير أو الانحلال لجدب شديد يحطم قيوده ويهدم حدوده، أو لترف تنغمس فيه القبيلة فتلين بعد جفاء وتتراخى بعد صلابة، أو لقلة الحاجة إلى القتال ونخوة العداء التي تجعل المناعة فضيلة الفضائل ومعقد الأخلاق والآداب، أو لما يحدثه النعيم من حب الدعابة والسخر بالجلافة وان اشتملت على سطوه وانطوت على إباء. فترى إذن من سهولة الغزل بين الرجل والمرأة ما تستغرب أن تراه في حاضرة من حواضر العصر الحديث، لأن المتغزل البدوي قد يستخف بحواجز البداوة وحواجز الحضارة على السواء[(*4)]» وإذ يقتبس العقاد من ترجمة يزيد بن الطثرية من كتاب الأغاني ما يؤكد انطواء العصر الواحد على الضدين، إذ كان الغزل في قبيلة جرم جائزا وفي قبيلة قشير نائرة [(*5)]، فإنه يرصد جانبا من أهم الجوانب التي تستتبت القيم الأخلاقية والمسلوكية وتحافظ على استمرارها، وهو ما سيكون موضع اجتهادات شتى تتعلق بارتباط العذرية-في مرحلة ازدهارها الواضح على الأقل-بفترة زمنية محددة، هي النصف الثاني من القرن الهجري الأول، وقد لا يسلم له القول بأن الفطرة تعني خصوصية العواطف والنزوع إلى الغيرة والحماية، ومهما كان تصيب هذا القول من الصواب فإنه سيعني أنه ليس من اليسير تخصيص العفة بعصر، وإن أمكن القول بتطوير مفهومها وازدهار التغني بها في

مرحلة معينة. وإذن فليس من الغريب أن نجد أسس العذرية أو الحب العفيف موجودة في العصر الجاهلي، بل تذكر المصادر أن عبدا لله بن العجلان النهدى والمرقش الأكبر والمرقش الأصغر أشهر الشعراء العشاق في الجاهلية، وأنهم ماتوا حبا، ولحق بهم آخرون في الإسلام[*6]. بل إن القصة التي حملها الرواة شفاها ودونت في العصر الإسلامي تعكس فيما تعكس على هذا العصر الجاهلي قيما أخلاقية تتسم بالعفة وترضى بالموت في سبيل الحب. وقصة «مضاض ومي» التي رواها وهب بن منبه في «التيجان» تؤكد هذا المنحى[*7].

ومن الحق ما يلاحظه كثير من الدارسين أن الملامح العذرية-في الشعر- سابقة على العصر الذي ازدهرت فيه وعرف بها، وقد أشرنا-من جانبنا إلى عشاق عذريين جاهليين، كما كان عروة وصاحبته عفراء في زمن الخليفة الراشد الثالث عثمان بن عفان، وهو عذري صفة ونسبا، إذ ينتسب إلى قبيلة عذرة، وهو-كما يصفه الأصفهاني-أحد المتيمين الذين قتلهم الهوى، ولا يعرف له شعر إلا في عفراء بنت عمه. وقد عنى الدكتور عبد القادر القط [*8] بما يمكن أن نسميه الجذور الفنية لحركة الشعر العذري، ومتى يمكن أن تعتبر استمرارا لتقاليد فنية موروثة، ومتى يمكن اعتبارها تجديدا يحاول أن يواكب الحياة المتغيرة في العصر الإسلامي، وسنضرب مثلا شعريا على ذلك بشيء من التفصيل. وخلاصة القول هنا أن بذور العذرية قد تبرعمت أو كادت قبل العصر الإسلامي، وإن تكن أزهرت في ظل نظامه وعقائده. والبحث في أسباب الظاهرة هو بحث في خصائصها، فليس بين الدافع والخاصية من افتراق، أنه تلازم السبب والنتيجة. والطريف حقا أن يميل أكثر المستشرقين إلى تلمس أسباب مبكرة غير إسلامية للعذرية، في حين يميل الباحثون العرب إلى حصرها في عصرها و بأسبابه الواضحة، وإن اختلفت الأسباب. ونرى أن نلم بأهم الاتجاهات في هذا الجانب.

لعل أول من تعرض لنشأة الحب العذري المستشرق لوى ماسينيون، وقد رأى أنه مقتبس من الحب الأفلاطوني عند اليونان ومشتق منه[*9]. و يوافق هذا الرأي المستشرق دوزى في دراسته عن ابن حزم، وقد جعله مثلا استثنائيا نموذجيا للحب الروحي العفيف، الذي يسميه علماء النفس الحب الأفلاطوني

أو الرومانتيكي، ورأى أن هذا اللون من الحب ليس من خصائص الجنس العربي ولا الأدب الإسلامي، ولهذا يفسره بالوراثة النفسية التي تعيد ابن حزم إلى جنسه المسيحي الأسباني. ولسنا بصدد ابن حزم الآن[*10]، ويعنينا هنا زعم دوزى أن الجنس العربي لا يعرف إلا الحب الحسي، وهو ما أنكره عليه مستشرق آخر من مواطنيه هو أسين بلاثيوس، و بصرف النظر عن الحوار حول هذه النقطة التي تكشف محدودية الدراية لدى كثير من المستشرقين ممن تعرضوا لدراسة الشعر العربي كما تكشف قناعاتهم المسبقة المتحيزة، فإن القضية الجوهرية هنا هي ما راح يردده بلاثيوس من الزعم بأن بني عذرة قد تأثروا في نزعتهم العاطفية بالمسيحية. فهل كانت العذرية نتيجة تأثر بالمسيحية ؟ ونقول مع الدكتور الطاهر مكي في رفض القول بهذا التأثر: أن ربط العفة بالمسيحية والتبذل بالإسلام ينافي الواقع التاريخي كما ينافي المنهج العلمي، وإذا كان ما زعمه آسين بلاثيوس من أن الحب العذري نشأ بين بني عذرة نتيجة تأثير مسيحي له وجه من الصواب، فينقضه أن بني عذرة هؤلاء كانوا بدوا، يأخذون الدين مأخذا سهلا، وقلما يبلغ من عقولهم ونفوسهم مبلغا قويا يتأثرون به، و يكيفون حياتهم وفق مثله، ولو كانت المسيحية وراء هذه الظاهرة لكان الأولى أن تكون على نحو أوضح، وأسبق في نجران أو الحيرة أو الغساسنة، حيث استقرت المسيحية زمنا، وباشرت سلطانها على النفوس، وأصبحت دين الأسرة الحاكمة ردحا من الزمان[*11].

وسنحاول-لبعض الوقت-أن نغادر حجج التاريخ والاستنتاج العقلي، إلى محاولة تطبيقية، نسبر عمقها الروحي واتجاهها الشعوري، ونرى إلى أين تتجه جذورها، وفي أي تراث تضرب، ومع اقتناعنا بوجود اختلاف لا يمكن تجاهله أو تأويله بين نماذج الشعر ذي الملامح العذرية المبكرة، والنزعة الإنسانية المسيحية، فإننا-بوجه عام-نريد أن ننبه إلى أنه حين تتشابه الظواهر أو تشترك في بعض الملامح فإن التداعي بينها يبدو أمرا طبيعيا، كما أن اكتشاف رابطة ما يصبح شيئا مقبولا بل مطلوبا، ولكن هذا لا يعني حتمية وجود هذه الرابطة، فقد تتفق النتيجة أو تتقارب النتائج مع اختلاف الأسباب. وإذا كان تأثر الظاهرة العذرية بالمسيحية يجد ردا في نوعية القبائل التي ظهرت فيها العذرية وانتشرت، من حيث ديانتها وموقعها وزمن ظهورها،

فإن هذه المعالم الفارقة بذاتها تصلح ردا على من زعم وجود أثر أفلاطوني في هذا الطابع الرومانسي الواضح في قصص الحب العذري وأشعار العذريين. وكما رأينا فإن الملامح العذرية واضحة حتى في العصر الجاهلي، وحين ازدهرت في العصر الأموي فإن أفلاطون لم يكن قد ظهر عند العرب بعد، وعلى افتراض تسلله عبر كلمات أو أفكار، فإنا نحتاج إلى تفسير يوضح كيفية وصوله إلى بادية الحجاز في وقت عجز فيه أن يظهر في أدب تلك الحواضر التي يسند إليها دور الوساطة والقيام بترجمته.

ولعل هذا النموذج الشعري التطبيقي يحسم الزعم من أساسه، وهو لشاعر جاهلي، هو جعفر بن علبة الحارثي، وقد سقط أسيرا وأودع السجن ووضع في القيود، ولكنه في عزلته يصنع عالما خاصا به، فيلقى محبوبته لقاء خاطفا، تلعب فيه الرؤى الحميمة والعواطف المشبوبة العفيفة دورا أساسيا في اعتبار المحبوبة رمز خلاصه من سجنه وأداة مقاومته لأعدائه ؛ وفي هذا النموذج لا يغيب الواقع تماما، فالشاعر يدرك أنه سجين بمكة، وأن محبوبته قد رحلت مع القافلة في طريقها إلى اليمن، ولكنه يعرف أن القيد يشل إرادة الجثمان فقط، وتبقى حرية الروح وقدرة الحلول بالخيال طليقة لا تمس:

هواي مع الركب اليمانين مصعد
جنيب، وجثماني بمكة موثق
عجبت لمسراها، وأني تخلصت
إلي، وباب السجن دوني مغلق
ألمت فحيت، ثم قامت فودعت
فلما تولت كادت النفس تزهق
فلا تحسبي أني تخشعت بعدكم
لشيء، ولا أني من الموت أفرق
ولا أن نفسي يزدهيها وعيدهم
ولا أنني بالمشي في القيد أخرق
ولكن عرتني من هواك ضمانة
كما كنت ألقى منك إذ أنا مطلق

ويرى الدكتور محمد غنيمي هلال أن طبيعة الشاعر الفارس هي مصدر

هذا الشعر، الذي يعبر عن روح الفروسية العربية، حيث يتجاور الجلد والحمية مع الرقة والدماثة والخضوع لسلطان العاطفة، وهذان الجانبان لا يتناقضان بل يتكاملان، وهذا الشعر الفروسي تفسره-في رأيه-البيئة العربية طبيعة ومجتمعا[*12].

هل يعني هذا أننا ننفي وجود أثر أفلاطوني ؟ كلا. وقد أشرنا إلى هذه النقطة من قبل، بل أشرنا إلى أثر أفلاطوني وآخر أفلوطيني، ولكنه لم يكن أثرا يحدد مسار العواطف أو يضيف إلى مفهومها عند العشاق والمحبين، بل أضاف-وهذا ما نريده تماما-إلى مفاهيم الدارسين ووعي المتأملين في كنه هذه العاطفة، فالحب البغدادي الذي نجد ملامحه في كتابات ابن داود و بعض من جاء بعده كان تعبيرا عن منهج فكري في فهم هذه العاطفة وتوجيهها أكثر مما كان استنتاجا من واقع حياتي مباشر عبرت عنه الأشعار والقصص والأخبار، هي وحدها المصادر الأمينة في رسم حدود الحب عبر العصور العربية. وإذا كان الفيلسوفان اليونانيان قد أخذا مكانا واضحا في تأملات بعض الصوفية ورؤاهم، فإننا قد اعتبرنا الحب الصوفي نوعا خاصا ليس هو الذي نعني به، وإن أثر فيه بعض التأثير، كما تأثر به بعض التأثر أيضا، بل إننا نزعم أن الحب الصوفي متأثر بالحب البشري أكثر منه مؤثرا فيه.

على أنه قد يسبق إلى بعض الظنون أن لبعض العقائد الفارسية تأثيرا في نشأة الحب العذري وتشكيل سير عشاقه على الشاكلة المأثورة عنهم، وقد تعزز الجيرة والمخالطة النسبية مثل هذا الظن، وقد امتد نفوذ فارس في العصر الجاهلي إلى اليمن وشاطئ الخليج الشرقي، وتجاوز النفوذ التأثير السياسي إلى الاستيطان في بعض المراحل، والخلاصة أنه لا عجب في القول بهذا التأثير، ومع ذلك فإننا لا نسلم به، لأنه-على افتراض وجوده-قد انتهى إلى الثقافة العربية عبر وسائط وإضافات قد غيرت الكثير من استقلاليته وفلسفته. من الصحيح أن الزرادشتية-وهي أقدم الديانات الفارسية-قد حثت على الطهر والعفة، وآمنت بصراع الخير والشر أو النور والظلام وغلبة النور على الظلام في النهاية، ولكنها تعرضت لانحرافين خطيرين قطعا طريق تأصلها، يمثل أولهما المانوية في دعوتها المعطلة للحياة، الداعية إلى هزيمة الشر بهدم الحياة بخيرها وشرها، وحتى تستجد حياة

جديدة بلون شيطان، وقد استلزمت تلك الدعوة أن يمتنع الناس عن التزاوج لينقطع النسل بعد جيل أو جيلين وتتوقف الحياة، وهكذا وقفت ضد الزواج صراحة. وتمثل المزدكية الانحراف الثاني وقد وقفت ضد الزواج أيضا، ولكن من الطريق العكسي وهو الدعوة إلى الشيوعية الجنسية. بعد هذه الخلاصة لا نرى غير المانوية التي دعت إلى رفض الزواج لأنه يؤدي إلى استمرار الشر، فهل نستطيع أن نستعيد سير وأشعار العذريين لنكتشف هذا المعنى مختبئا في إضمارهم اليأس من نوال محبوباتهم، واستمرائهم لما يعانون من حرمان، واعتبارهم هذا الحرمان نوعا من التطهرية وطريقا إلى صهر الروح والسمو بها عن شرور المادة وعواصف الشهوات الشيطانية؟ وهل يمكن إعادة هذا التوافق الظاهري إلى نوع من التأثر بالمانوية، مع أن الإسلام-الذي لم يزهد في الزواج والنسل-قد انتهى إلى الدعوة إلى التطهر والعفة وضرب على ذلك الأمثال وسرد القصص ؟ وأنه لجدير بتأملنا أن نكتشف هذا الفارق بين عذري الإسلام وعذريي الجاهلية، ففي سير المحبين الجاهليين نجد اليأس وروح الإحباط، في حين أن المحبين الإسلاميين يغلب عليهم التعزي بما عند الله باحتساب عذابهم المقرون بالطهر والتسامي الأخلاقي.

أما القصص الفارسية الشهيرة قديما والتي يقوم فيها العشق بدور مؤثر فأهمها قصة كيكاوس، وهو ملك فارسي عاش في القرن السابع قبل الميلاد، وقد تزوج من سعدي أو سوزانة ابنة ملك حمير، ثم تزوج بعدها من جارية جميلة ما لبثت أن أنجبت له ولدا جميلا هو سياوش، الذي عشقته زوج أبيه، فلم يلتفت إليها، فراحت تحتال لإبقائه قريبا منها حتى زوجته من ابنتها، ولكن الفتى الجميل رفض كل المغريات لخيانة أبيه في زوجته، فاغتاظت إذ كانت قد عرضت نفسها عليه، ومن ثم سبقت إلى اتهامه عند أبيه، فأنكر الفتى، كما أنكر يوسف من قبل أن يكون الداعي إلى الخطيئة، وقد تحقق الملك من كذب زوجته بأن شم يدي ابنه فلم يجد فيهما أثرا لعطرها، وأراد قتلها فشفع لها الابن الضحية، فاكتفى الملك بنفيها، غير أنها حاولت أن توقع الفتى في براثن أبيه بطريقة أخرى ففشلت، وانتهى الأمر بالشاب أن هجر أباه الملك وسالم عدوه وعاش في رعايته وتزوج من ابنته، فما كان من هذا العدو إلا أن سكن حتى اطمأن الفتى، فانتهز الفرصة،

ولم يكن نسى العداء القديم، فقتله.

وهناك قصة أخرى بطلتها ابنة أردوان الخامس ملك اشكاني بارثي، التي ساعدت أردشير بن بابك مؤسس الأسرة الساسانية على الفرار من قهر أبيها، و بذلك حاربه وانتصر عليه وأسس دولته وتزوج الفتاة التي أعانته على الهرب، غير أنه بعد أن تحقق له الاستقرار فكر في قتلها تحسبا لأن تخونه كما خانت أباها من قبل، فتدخل موبد الموابدة (رئيس الكهنة في عبادة النار) ليقوم بتخليص الملك منها، وإذ يكتشف أنها حامل فانه يبقى عليها بعيدا عن الأنظار.. . الخ. أما قصة الضيزن والساطرون والنضيرة فإنها تحكي قصة حرب سابور-التي عرفناها من قبل-مع ملك السريانية، وكيف خانت ابنة الملك-وهنا تسمى النضيرة-أباها ودلت عدوه على موضع الخلل في دفاع المدينة المحاصرة، واشترطت زواجها ثمنا، فتزوجها الملك بعد أن تم له النصر، ثم أنه وجد في يدها جرحا عرف أنه من ورقة آس، وعرف أن جسدها المترف ثمرة للطعام الرهيف النادر الذي كان أبوها ينذوها به. وهنا قرر سابور قتلها، كما قرر أردشير في القصة السابقة، ولنفس الأسباب، ولكنه في هذه القصة قتلها بطريقة شنيعة، لا نظن أن من تجرحها ورقة آس كانت-لكي تموت-بحاجة إليها.

وآخر قصص العشق الشهيرة في الأدب الفارسي، وأكثرها ذيوعا قصة خسرو وشيرين، فقد تزوج خسرو ابرويز شيرين الجميلة رغم سوء منبتها وتخوف خاصته من أن تلد له من لا يليق بحكم البلاد من بعده، وقد جعل من شيرين سيدة نسائه، بمن فيهن مريم ابنة القيصر، ووالدة قباد ولي عهده. وتنجب شيرين ولدا هو مردانشاه، وهنا يتحرك قباد الذي تنبأ المنجمون بشره على أبيه وعلى المملكة، و بالفعل يتآمر على قتل أبيه، ثم يقتل قاتله، و يقتل جميع اخوته حتى أوشك النسل الساساني أن ينقرض. وحينئذ يظهر طمعه في شيرين-زوج أبيه (وهو عكس ما حدث في القصة الأولى إذ طمعت زوج الأب في ابن زوجها من ضرتها) فيطلبها للزواج. وتوافق شيرين بشرط أن يعيد إليها أموالها، وأن يسمح لها بزيارة ناووس (قبر) زوجها. و يوافق قباد على الشرطين، وحين تصير شيرين وحيدة مع قبر زوجها، تلصق وجهها بالقبر، وتمتص السم من خاتمها، وتجود بأنفاسها في عناق حميم للقبر. ولا يكون أمام قباد إلا أن يتركها على وضعها و يغلق

عليهم باب الناووس(*13)!!

هذه أهم حكايات الحب الفارسية التي تروى على أنها تاريخ، وطابع التأليف والإضافة فيها واضح، وحبكتها فنية في الأغلب، ولا يحول ذلك دون حدوث ما تطيقه الظروف منها. وهذه القصص التاريخية ليست عن ملوك عاشوا قبل الإسلام فحسب، بل إنها كانت معروفة قبل الإسلام أيضا. وهي تمثل الطابع الغالب للقصص الفارسية. ولعلها مفارقة طريفة أن نحاول إثبات عدم تأثيرها في نشأة الحب العذري أو التأثير في فكرته مع أنها هي نفسها بمعزل عن العقائد الفارسية، وعلى افتراض تسللها إلى البيئة الحجازية عبر اليمن أو مناطق شرقي الجزيرة، فإن طابعها التآمري الدموي ينفي عنها أن تكون مصدرا مؤثرا بأي درجة من التأثير في نشأة الحب العذري أو توجيهه. إن عفة سياوش في القصة الأولى، وتمنعه عن عشق زوج أبيه، ذات صلة بمأساة فيدر الإغريقية التي أبدعها يوربيدوس وغيره من الشعراء القدماء، وكان الفتى هيبوليت هو المعشوق الذي يرفض خيانة أبيه فيلقى حتفه، والقصة الفارسية أكثر امتدادا وتعقيدا بما يوحي بأنها قد تكون الأصل، وأن المأساة الإغريقية اجتزأت منها لتأكيد الجانب القدري، وهو مؤكد في نهاية القصة الفارسية، حيث قتل الفتى بسيف عدوه، بعد أن صار له محبا، وآثره على أهل بيته، الذين لم يكونوا أقل شرا. وتفسح الخيانة لنفسها مكانا في القصتين الثانية والثالثة بدرجة تقطع بعزلتها عن أي إيحاء عفيف أو أمين. أما قصة خسرو وشيرين، فإنها عن وضيعة المنبت التي رفعها الحب واستشهدت في سبيله، ولعلها الأكثر شهرة لدى العرب إذا أمكن قياس ماضيها على المعرفة بها في العصور التالية، ومع هذا فإنها ليست قصة حب عذري بالإطار الذي عرف به هذا الحب عند العرب، وإنما هي قصة وفاء ليس أكثر، والوفاء للمحبوب بعض غايات الحب العذري وليس كل هذه الغايات.

وأخيرا فإننا نتوقف عند التأثير الفلسفي، الذي قلنا بعدم وضوحه على افتراض وجوده، إذ وصلنا عن طريق وسائط وإضافات غيرت من طبيعته.

ونجد إشارة خاطفة عند دينيس دي روجمون تقول بأن هناك أصولا إيرانية وأورفية للأفلاطونية أكيدة الوجود، وإن كانت لا تزال تفتقر إلى البحث، وأن هذه الأصول عبرت إلى عالم العصور الوسطى من خلال

أفلوطين[*14]. وإذا حاولنا أن نستشف هذا الأثر الشرقي-ولا نقول الإيراني وحسب-سنجده في النزعة التصوفية في النظر إلى الحقيقة، وإلى العالم، إذ ينتهي أفلاطون إلى القول بعالم آخر غير عالمنا المكون من أشياء حسية، وهذا العالم الآخر هو الكامل الخالد، وهو عالم لا يرى، بل يدرك بالفهم، فهو يرى بالعقل إن صح التعبير. وقد نلمس صداما بين القول بالجمال العقلي المطلق في عالم المثل، والنزوع الصوفي الذي يطرح العقل أو يميل إلى التهوين من سيطرته على الإدراك. على أن الموسوعة الفلسفية تشير إلى بعض مقولات الأفلاطونية الجديدة التي تضاف عادة إلى أفلاطون، وهي في الحق مزيج من الفكر الفلسفي الذي يجمع الرواقيين والفيثاغورسيين إلى أفلاطون، ولا يسقط من أولئك السابقين سوى الأبيقوريين، والسبب واضح بالطبع، إذ تقف الأبيقورية نقيضا لهؤلاء جميعا في نزعتها الحسية ونظرتها الآنية وعبادتها للذة، أما هذه الأفلاطونية الجديدة فإنها تعتبر الإله المفارق منبعا تفيض عنه الأشياء جميعا، وتراه مستبطنا-مع ذلك-في كل شيء، كما كانت الأفلاطونية الجديدة على وعي متيقظ بحالة الإنسان المشوبة بالنقص، وهذا النقص إنما ينشأ على وجه الدقة عن ابتعاد الإنسان-أو روحه-عن الألوهية، وهكذا يولد الفيض-وإن يكن ضروريا-الشوق إلى الارتداد، أو العودة، و بذلك يعتبر السير إلى الأمام ضربا من النقص أو هو السقوط. وهذا الشوق إلى العودة ليس خاصا بالإنسان بل تشترك فيه كل الأشياء[*15].

لقد سبق أن تلمسنا أثر الأفلاطونية الجديدة-ماثلة في رائدها أفلوطين-في دراسات الحب عند العرب، ورأينا أن هذا الأثر يتضح في التصوف أكثر مما يتضح في تلك الدراسات، أما القول بالفيض، ومقابلته بالميل إلى الارتداد إلى منبع الفيض، واعتبار الاستمرار ضربا من النقص أو السقوط، فهو تفسير نفسي أكثر منه فلسفي، ولعله يذكرنا بنظرة فرويد للغرائز الإنسانية، وقد أجملها في غريزتين هما: غريزة الجنس أو الرغبة، وغريزة الموت. وتهدف الأولى إلى بقاء النوع، وتهدف الثانية إلى الفناء، ومن جرائها يسعى الإنسان إلى الهرب بمحاولة إعادة الحياة. وإذا كانت نظرية فرويد قد لقيت كل ما تلقاه النظريات الشمولية المسرفة في التبسيط من رفض وتحفظ، فإننا نرى أن هذا القول ينسحب على القول بالفيض والارتداد،

الذي لم يكن له أن يؤثر بعمق خارج نطاق المقلدين من الفلاسفة.

وقد اهتم ج. ك. فاديه بإشارة دينيس دي روجمون، ورأى أن القول بوجود أصول إيرانية للأفلاطونية يفتقر إلى الدليل، ولكنه أشار إلى ما يحتمل من وجود صلة بين ألمانية والعذرية، اللتين-كما يقول-ظهرتا جنبا إلى جنب مرتين، وفي حضارتين تأثرت إحداهما بالأخرى سواء من الناحية الدينية أو الأدبية، و يتساءل: هل استطاعت ألمانية مزاولة تأثيرها بوصفها دينا أم بوصفها تمردا على الإيمان الرسمي ؟ و يترك فاديه هذا التساؤل معلقا، ثم يقرر أنه ليست هناك نصوص مانوية تمجد العشق، وهذا بالرغم من تيار الأفلاطونية والأفلاطونية الجديدة القوي الذي انصب في هذه الديانة، و ينبه إلى الرابطة القوية بين شعر الغزل والإلحاد أو الزندقة، حيث يضعف أو يختفي الاعتراف بالمحرمات الأخلاقية والعلم الإلهي الإسلامي[*16]، وإذا كانت هذه حدود الرابطة فإنها ستستدعي نوعا أو أنواعا من الغزل، ليس الغزل العذري من بينها، فإطاره الأخلاقي أوضح من أن نذكر به. ولا تفوتنا إشارة فاديه المعاكسة لإشارة دي روجمون، إذ يرى تأثر العقائد الفارسية القديمة بالفلسفة الأفلاطونية وليس العكس، ولعله يشير بذلك إلى حادثة تاريخية معروفة، ففي عهد كسرى أنوشروان-أي في القرن السادس الميلادي-فر سبعة من الفلاسفة الإغريق إلى فارس، هربا من قيصر الروم جاستنيان، وقد احتفى بهم كسرى، وضمهم إلى مدرسة جنديسابور ليواصلوا بحوثهم الفلسفية، وكثيرا ما كان الملك الفارسي يجالس و يناقشهم، وقد بسط حمايته عليهم حتى لقد شرط في معاهدته مع الروم حين انتصر عليهم منح هؤلاء الفلاسفة حق العودة أو الإقامة مع ضمان حريتهم العلمية إذا اختاروا العودة. وتقول المصادر أنه عن طريق هؤلاء الفلاسفة السبعة انتشرت الفلسفة في إيران، و بخاصة الفلسفة الصوفية والأفلاطونية الحديثة، كما تسللت هذه الأخيرة إلى الديانة الزرادشتية. بل تذكر بعض هذه المصادر أن جانبا مما انتهى إلى العرب عن الأفلاطونية والتصوف إنما كان بواسطة هذا التأثر الفارسي السابق زمنيا[*17].

ولعل هذا الرأي الأخير يرجح الرأي الآخر، إذ يستند إلى واقعة تاريخية محددة، و يعطينا الحق في إعادة رصد مسار الاتجاه الصوفي والنزعة الإشرافية. و بشكل حاسم فإنه ينهي الشك حول الظاهرة العذرية، التي لم

تكن إلا عربية خالصة، أو عربية إسلامية إن شئنا المزيد من التدقيق.

العذرية: آراء العرب المعاصرين في نشأتها:

لقد أثبت الطواف بدراسات قدامى الباحثين في الحب من العرب أنهم ميزوا أكثر من لون من ألوان الحب، فلم يخلطوا بين محب ليس عاهر الخلوة ولا سريع السلوة، وبين غيره من أصحاب التنقل السريع بحثا عن اللذة أو الشهوة، أو أدعياء العشق، وكذلك ميزوا أشعارهم كما ميزوا أخبارهم،

وقاربوا بين الأشباه، فكلما ذكروا عاشقا من الصادقين اتبعوه بمن سار على نهجه وتأسى به في سيرته أو في شعره. ولكنهم لم يحاولوا تعليل الظاهرة أو الظواهر اكتفاء بالوصف، ولو أن قلق المعرفة تسلل إلى نفوسهم لأخذت الأخبار المجموعة اتجاها آخر، ولا شك أن هؤلاء القدماء كانت لهم قناعاتهم الجاهزة التي لا يرون ضرورة للدفاع عنها، وهذا الاتجاه العام الذي يهتم بالتسجيل والوصف، دون التحليل والاستنتاج يلقى على الباحث المعاصر عبئا كبيرا، وسيكون الباحث العربي في هذا المجال مندوبا لاكتشاف جذور العذرية وتحديد دوافعها وملامحها، ليس من باب أنه يعيش في أجواء ورثتها ويحمل نزعتهم العقلية والعاطفية فحسب، وليس من قبيل أنه الأكثر قربا وملامسة لتقاليد التعامل بين الجماعة فيما يخص علاقات الحب والزواج، تلك العلاقات التي لا تزال-في مناطق عربية كثيرة-محملة بعبق الماضي أيضا، وإنما لأنه-بالإضافة إلى كل ما سلف-يملك الدراية الواسعة بأدب لغته في عصوره المختلفة، ولأنه يحفظ القرآن أو يستطيع أن يقرأه بيسر فلا تلتبس عليه مراميه، ومن ثم يستطيع أن يربط بين الظواهر، كما يستطيع أن يلمح الإرهاصات المبكرة، والتغيرات الناشئة. ولا شك أن جانب التغير الذي يوشك أن يأخذ شكل الطفرة واضح في العصر الأموي، مهما قلنا بوجود ملامح سابقة، ومن ثم فانه من الطبيعي أن تشغل الظاهرة العذرية الباحثين العرب المعاصرين، وقد استأثرت الظاهرة بالنقاد ودارسي الأدب دون غيرهم، ولهذا استأثر الشعر بجهودهم، واعتبر بمثابة وثيقة نافذة القول. وهناك إجماع بينهم على إهمال البحث في احتمال وجود تأثير حضاري أو فلسفي أو فني وافد. العذرية عندهم جميعا ظاهرة عربية خالصة، تولدت بفعل الجغرافيا والتاريخ وحدهما. وأول من حاول

تعليل الظاهرة بذلك الدكتور طه حسين[*18]، الذي تلمس أسبابها في عزلة الحجاز السياسية إبان العصر الأموي وما تؤدي إليه العزلة من يأس، ثم ما صاحب هذه العزلة من إغراق مدن الحجاز في الثروات، و بذلك كانت مهدا للغزل اللاهي ومرتعا للغناء والمغنين، وما صحبها في البادية من فقر أدى إلى ما يشبه الزهد، زكاه شعور ديني يحول بينهم وبين العودة إلى أخلاق الجاهلية، فكان غزلهم العفيف هذا تعبيرا عن المثل الأعلى في الحب، ذلك المثل الذي استعلى على كل ما ينقص المروءة. وتأتي دراسة الدكتور أحمد عبد الستار الجواري تالية في الموضوع[*19]، وهو يجعل كتابه قسمة بين الذين عاشوا تجربة الحب العذري وأبدعوا فيه شعرا، والذين ألفوا عنه، ولا يفوته أن يذكر أن العذرية بدأت بالشعراء، بدءا بعروة بن حزام، وتطورت بالفقهاء، كعبد الله بن عتبة وعبد الرحمن القس، وهو يصفها بأنها ظاهرة اجتماعية جديدة، وأنها وليدة التطور الاجتماعي الذي أحدثه الإسلام في الحياة العربية، في البادية بخاصة، بل يحدد بدايتها ببني عذرة، حتى وإن أرهصت الجاهلية ببعض ملامحها. وإذ يعود فيصف الحب العذري بأنه «فكرة شعرية»، في مقابل الحب الأفلاطوني الصادر عن «فكرة فلسفية» فإنه لا يرعى هذا الجانب في تصويره لنشأة الظاهرة، مع صلاحيته لاحتوائها إلى حد بعيد. على أنه يفيد من تعليل طه حسين ويتحفظ في قبول بعضه، فلا يوافقه في القول بأن اليأس والفقر يصرفان إلى التفكير في المثل الأعلى وينتجان مثل هذا الحب الذي عبر عنه القوم في غزلهم العفيف، «ولعل الأولى بالفقير المحتاج أن يثور على المجتمع الذي حرمه ما أباح للآخرين». وفي هذا القول مغالطة دقيقة، لأن اليائس لا يثور، بل يستسلم لقدره، ويحاول أن يعزي نفسه-إذا بقيت لديه بقية من دوافع الحياة، بالاستعلاء على ألمه، أو اكتشاف مجال آخر يستطيع أن يؤكد فيه ذاته. ويتوسع فيما سبق إليه طه حسين من القول بأثر الإسلام، ويتلمس هذا الأثر ليس في جانبه الأخلاقي والعقيدي فقط، بل فيما استحدث بنظامه الاجتماعي الجديد، ويحصر ذلك في أمرين: أن الإسلام نظم العلاقات الجنسية فأعان بذلك على إعلاء الغريزة، ورفع مكانة المرأة في المجتمع، فما عادت أداة لإشباع الشهوة وتطمين الغريزة.

ويكتب الدكتور محمد غنيمي هلال فصلا إضافيا عن «الغزل العذري:

نشأته وخصائصه[*20]»، وهو يتحفظ على مبدأ «الفقر»، كما فعل سابقه، ولكن من خلال استقصاء لحياة العذريين، وقد كان أكثرهم على جانب من الثراء. على أنه يعني بعناصر جديدة، وإن لم يعطها الأهمية الأولى وهي: جمال الإقليم، والإحساس بالعزلة: البادية بما فيها من مناظر جميلة رتيبة، ثم بما يسودها من عزلة تدفع إلى التعاون القبلي عند الجماعة وتنمية روح الفروسية عند الفرد، كما لعب الفراغ دورا واضحا، وهو أحد العوامل التي عنى بها القدماء كدافع للعشق، وللحب العذري بوجه خاص، ويقول الدكتور هلال: أنه من الطبيعي أن تشغل المرأة فراغ ذلك المجتمع البدوي الذي يعوزه الكثير من المتع وألوان الفنون التي تألفها المجتمعات. وقد اعتبر الإسلام العامل الحاسم المؤثر، أما غيره من العوامل فكان بمثابة تمهيد لتقبل الظاهرة، فجمال الإقليم والإحساس بالعزلة عاملان قديمان خضعت لهما الجزيرة العربية قبل الإسلام، وما كان لهما أن ينميا وحدهما الظاهرة العذرية. وقد نمى العامل السياسي جانب العزلة في البادية، ولكن الإسلام غير البناء الروحي للفرد، إذ أقر الإيمان بخلود الروح، وما بعد الموت من جزاء، وهو عكس ما كان سائدا في عصر الوثنية الذي افرز تصور مادية الحياة ومن ثم الاندفاع نحو انتهاب اللذات. بعبارة واحدة: لقد أصبح الإنسان الجديد في ظل العقيدة قادرا على التسامي، فالزهد في متع الحس، والإيمان بخلود الصداقة والحب، والحرص على العلاقات الطاهرة، قد أسست على قاعدة دينية صلبة، نجدها في آيات القران الداعية إلى إيثار البساطة، والخلوص للعبادة، ومقاومة الهوى، واعتبار مقاومة الميول الدنيا جهادا أكبر، في مقابل الحرب، أو الجهاد الأصغر، فليس غريبا أن يربط الشعراء العذريون بين الجهادين، وأن يعتبروا جهادهم في الحب أقسى مما يعانيه المحاربون ؛ فيقول جميل:

لكل حديث عندهن بشاشة
وكل قتيل عندهن شهيد
يقولون جاهد يا جميل بغزوة
وأي جهاد غيرهن أريد

فسلك العذريين-كما يقول الدكتور هلال-«يقارن بمسلك الزهاد الأتقياء، إذ أنهم وجدوا طريقا يوفقون فيه بين زهدهم ومطالب عاطفتهم، وأطاعوا

في حبهم العف قلوبهم ودينهم». أي أن العذرية توفيق بين الحب الجامح والإيمان العميق، أو ارتفاع بالحب إلى مستوى الإيمان في حالة من توحد الشعور.

ويقف الدكتور صادق جلال العظم منفردا على الجانب الآخر في فهم وتفسير العذرية[*21]. وهو يمهد لرأيه المخالف لكل ما سبق، والرافض لكل ما سبق بالإشارة إلى ما يسميه «مفارقة الحب» التي تقوم على التناقض بين الامتداد والاشتداد، فلا يمكن الجمع بينهما بشكل مستمر، وتتجسد نزعة الامتداد في الحب، في مؤسسة الزواج والأسرة التي يفترض فيها أن توفر الطمأنينة والاستقرار للمتحابين، وأن تشكل حجر الزاوية في بنيان المجتمع واستمراره، وفي ثبات تقاليده وأنماط سلوكه، أما نزعة الاشتداد فإنها تتجسد في المغامرة الغرامية القائمة على الغزو والمفاجأة مما يزيد من عنف نشوة الحب وقوتها حتى يشعر العاشقان بأنهما قد خرجا عن نطاق الزمان وعاشا ساعة فيها من زخم الحياة وامتلائها ما يعادل مئات الساعات بل آلافا من حياة الرتابة والهدوء والمشاغل اليومية التافهة. والزوجان هما المثل الأعلى لشريعة الامتداد، أما الدونجوان فإنه النموذج المحتذى لشريعة العشق والاشتداد. و يرى الدكتور العظم كذلك أن حرص الدونجوان على توهج عشقه واحتفاظه بتوتره في الذروة، يجعله يرفض العلاقات العاطفية المستقرة والمستمرة، و يظل في تنقله واحتقاره للزواج والأزواج بإغراء الزوجات واختلاسهن، و يرى أن هذه الشخصية الدونجوانية تتجاوب مع نزعة دفينة مكبوتة في نفس كل فرد منا، تمثل الانعتاق من قيود شريعة الامتداد التي تغلف حياتنا. وحين يصل الدكتور العظم إلى الحب العذري فإنه يعتبره ظاهرة غريبة، ربما من زاوية أن الجميع يدافعون عنه في صورته المأثورة، ومع هذا لا أحد منا يلزمه سلوكيا أو يمارسه، وربما كان ذلك وراء رفضه لتصورات القدماء والمحدثين عنه. و يكشف الباحث عن التناقض البادي بين بدايته وتطوره ومشاعرنا تجاه أطراف العلاقة، متخذا من جميل ابن معمر وبثينة مثالا لذلك، فأول العلاقة كان شجارا وسبابا على أثره أحب جميل بثينة، ثم يتساءل الباحث: لماذا لم يكتم جميل حبه لبثينة و يتقدم لخطبتها إن كان حقا يريد الزواج منها ؟ ويرى أن هذا العاشق، ومثله كل العذريين، ومثلهم الفتيات المعشوقات أيضا-قد فعلوا

جميعا كل ما بوسعهم لعرقلة الوصول بعلاقة الحب إلى الزواج، لأن العاشق في هذا اللون من الحب يبحث في الحقيقة عن حدة الانفعال في العشق، ويريد العمل دوما على تصعيد توتره إلى أعلى درجة ممكنة، ومن هنا يفترق العاشق العذري عن الدونجوان التقليدي المتنقل دوما يبحث عن مغامرة جديدة، بأن يركز العاشق العذري أحاسيسه على محبوبة واحدة فريدة، و يؤمل النفس دوما بالحصول عليها، ولكنه يصطنع في الوقت ذاته جميع العراقيل الممكنة ليحول بينه وبين امتلاكها، لأنه يعلم علم الدونجوان بأن العاشق-كما يقول الجاحظ في القيان-متى ظفر بالمعشوق مرة واحدة نقص تسعة أعشار عشقه !! ومن ثم فإن التغني بالعفة والطهر والحياء ليس إلا ذريعة يتذرع بها العاشق العذري ليحقق غايته في استمرار الانفصال، و يؤكد هذا المعنى بالتطرق إلى تفاصيل بعض العلاقات حيث كان العاشق يقتحم خباء محبوبته، أو تسعى إليه في خلوته بالصحراء. و يستعين الدكتور العظم بكتاب الأغاني أو بسيرة جميل بصفة خاصة، التي تروي بعض أخبارها أنه كان في دار بثينة، وأنه فوجئ بزيارة ذويها، فدعته إلى أن يلقي بنفسه تحت متاع البيت، وقد كان جميل قبل ذلك نائما إلى جوارها في الفراش، ثم يقبل زوج بثينة ومعه أبوها وأخوها، يأخذ بأيديهما ولا يشك في أنه سيطلعهما على ريبة كما أنبأه غلامه، فلما كشفوا الثوب وجدوا أم الجسير-أختها-ترقد حيث كانوا ينظرون جميلا، فخجل الزوج. وصاحت أختها ليلى: قبحكما الله ! أفي كل يوم تفضحان فتاتكما، و يلقاكما هذا الأعور-تعني زوج بثينة-بكل قبيح !! ونجد أشباها لهذه الحادثة عند محبين عذريين آخرين. و يشير الدكتور العظم أخيرا إلى أن هذا اللون من قصص العشاق يجعل من الزوج الشخصية الشريرة في القصة، وتتم الأحداث دوما على حساب شخصيته وكرامته، بتشويهه جسديا أو نفسيا. ومن ثم لا نشعر-حين نقرأ هذه القصص-بالعطف على الزوج المخدوع الذي لا ذنب له في الحقيقة سوى التقيد بأعراف مجتمع البادية وعاداته، ولا نشعر بالتجاوب مع ذوي الفتاة الذين يمنعونها عن حبيبها تمسكا منهم بأخلاقهم وشرائعهم لا حبا بالقسوة بذاتها، أو رغبة بإنزال الشر ببناتهم، كما أننا-انسجاما مع الرواية-نتغافل عن تهمة الزنا الماثلة، ولا يزعجنا أنهما لا يندمان مطلقا على ما ارتكبا من معصية، «كل ذلك باسم الحب الطاهر العفيف وفي

سبيله»!! ومن ثم ينتهي إلى أن الحب العذري-وخلافا للآراء الشائعة-شهواني في أصله، ونرجسي في موضوعه ومنحاه، لأن اهتمام العاشق وهيامه ينصبان في الواقع على ذاته ومشاعره وأحاسيسه وخياله، لا على حبيبته. وشهوانيته تتبدى في منعه الرغبة في امتلاك المحبوب منعا مستمرا، والتفنن في تقريب ساعة الاكتفاء والإشباع تارة وإبعادها تارة أخرى، وذلك بشتى الوسائل الممكنة، حتى تضطرم نار العشق فتذيب عقله وتتلف جسده، وهو بذلك أبعد ما يكون عن التغلب على شهوته والسيطرة عليها، بل على العكس. انه يرعى هذه الشهوة ويؤججها بتقريب الثمرة المشتهاة ثم الامتناع عن اقتطافها. ونتيجة لكل هذه الاستنتاجات فإن الدكتور العظم يعتبر الحب العذري حالة مرضية «سادوماسوكية [*22]» يعذب فيها المحب نفسه وغيره، دون غاية واضحة، وإنما لمجرد الاستمتاع بالألم.

هذه الاتجاهات في تفسير الظاهرة هي الأسبق زمانا والأكثر تميزا، وما جاء بعدها إنما هو تفريع عليها أو مزج بينها، وقد لا يسلم المزج من تناقض أو اضطراب. ولا نحب أن نسترسل في تقصي الصورة، فليس من أهداف هذه الدراسة أن تؤرخ لموقف المعاصرين على تعددهم وتكرار أقوالهم. على أننا نحب أن نشير-ولو بإيجاز شديد-إلى جانب من «المحاذير» التي تعثرت فيها-أو أوشكت-بعض الآراء السابقة. إذ يتجه بعضها إلى الاهتمام بالشعر وحده، و يعتبره مفتاحا لفهم الظاهرة، ليس في وجهتها الفنية فحسب، وإنما السلوكية الواقعية أيضا، في حين يهتم رأي آخر بالأخبار المروية، على تناقضها وتداخلها، واحتمال الوضع والتزيد فيها، ومع هذا فإنه يعتبرها دليلا لا يجحد من حيث تنصر رأيه الخاص. وفي حين يمزج بعض منهم بين الشعراء العشاق والزهاد الفقهاء من العشاق، نجد بعضا آخر يسقط أحد الفريقين أو يسلط أكثر الضوء عليه لتسلم له وجهته، على أن الإسراف في استنطاق جميل، والاستنباط من أخباره بصفة خاصة، وإقحام كثير بشكل واضح يعطي حق تعميم الأحكام، ولا يعين على سبر التجربة في أهم خصائصها، فحول جميل أخبار ظنية كثيرة، ووسم كثير بأنه يتقول، وليس بعاشق لعزة، بل قيل أنه تعرض بالغزل لعزة وهو يحسبها أختها، على أنه لم يكن يتمتع بأهم عناصر البناء النفسي للعاشق العذري، ولا نعني الجمال أو الوسامة والفراهة، وقد كان أكثر العذريين كذلك، أي

أنهم بطبيعة تركيبهم العضوي كل جاذبية وإقبال، في حين كان كثير ضئيلا دميما، وإنما نعني الجانب النفسي، إذ كان منغمسا في الصراع السياسي، ومارس المدح والهجاء، وقبل العطاء بل سعى إليه من أعدائه السياسيين. والذي نعتقده أن أخبار العذريين لا تزال في حاجة إلى رصد وتصنيف، وكذلك أشعارهم التي حظيت بقدر من ذلك، لنستكشف منها أوجه التوافق والاشتراك، أو المخالفة والانفراد، لعلها أن تعطينا بعض المؤشرات التي تعين على فهم هذه الظاهرة، ليس في عصر ازدهارها فقط، فالحق أنها ظاهرة مستمرة، وإن تخفت في أزياء «فنية» مختلفة بدوافع يمكن تلمسها.

العذرية: بين التخصيص والتعميم:

سنحاول في هذه الفقرة أن نعود إلى جانب هام من جوانب الحب العذري، هو على التحديد مدى صلة القرابة بين المحب ومحبوبه، وعلاقة هذه الصلة بالظروف والهيئة التي تم فيها اللقاء الأول بين الفتى والفتاة. لقد أمدتنا المصادر القديمة بأسماء عدد لا يستهان به من العشاق الذين وصفوا بأنهم عذريون، ولكن هذا العدد لم يخرج الظاهرة العذرية عن خصوصيتها، فلم تكن سمة شاملة لأدب العصر أو أخلاقياته، وعلينا أن نبحث عن عامل أخص من العصر وملامحه السياسية والاجتماعية، وليس العزلة وجمال الإقليم فحسب، بل علينا أن نبحث فيما هو أخص من العقيدة الدينية ما دامت العذرية صفة خاصة لبعض تجارب الحب، ويمكن في هذا المجال-أن يقدم علم النفس لنا خدمة جليلة، ولكن الوثائق الفنية-الشعر-وحدها لا تكفي، فنحن في حاجة إلى مراقبة السلوك مثل حاجتنا إلى تحليل التجارب والصور والكلمات، كما لم يكن العذريون جميعا من الشعراء، وإن كان أكثرهم كذلك. فلنأخذ الآن في بعض أخبارهم، لعلنا نجد بعض الصفات المشتركة في جانب النسب واللقاء الأول، بل لعل بعض هذه الأخبار تجعلنا نعيد النظر في مفهوم العذرية أصلا وتصورنا المفترض لها.

وطرف الخيط هنا يقدمه لنا ابن فهد الحنبلي، الذي يروي كثيرا من أخبار المحبين العذريين، ثم يقول: «يزعمون أن هؤلاء الذين ماتوا من العشق أو جنوا هم الذين عشقوا بنات العم والجيران في الحداثة، وأن ذلك العشق هو الذي لا يزال صاحبه أبدا، بل لا يزال به حتى يموت كمدا أو يهيم على

وجهه[*23]». ولنحاول أن نرعى هذا القول (القرابة والحداثة) مضيفين إليه شعاعا عن ظروف اللقاء الأول، ما أمكن ذلك.

أشهر المشهورين بالعشق-على حد تعبير ابن الجوزي-مجنون ليلى، ومهما اختلف الرواة في تفاصيل نسبهما فإن الإجماع منعقد على أنهما عامريان، وأنها ابنة عمه. ثم يورد الأصفهاني أكثر من رواية عن ظروف اللقاء الأول:

فقيل انه كان يهوى ليلى وهما صبيان يرعيان مواشي أهلهما فلم يزالا كذلك حتى حجبت عنه، ويدل على ذلك قوله:

تعلقت ليلى وهي ذات ذؤابة
ولم يبد للأتراب من ثديها حجم
صغيرين نرعى إبلهم يا ليت أننا
إلى اليوم لم نكبر ولم تكبر البهم

وقال ابن الكلبي: كان سبب عشق المجنون ليلى أنه أقبل ذات يوم على ناقة له كريمة وعليه حلتان من حلل الملوك، فمر بامرأة من قومه يقال لها كريمة، وعندها جماعة نسوة يتحدثن فيهن ليلى، فأعجبهن جماله وكماله، فدعونه إلى النزول والحديث، فنزل وجعل يحدثهن وأمر عبدا له كان معه فعقر لهن ناقته، وظل يحدثهن بقية يومه، فبينما هو كذلك، إذ طلع عليهم فتى عليه بردة من برد الأعراب يقال له منازل، يسوق معزى له، فلما رأينه أقبلن عليه وتركن المجنون، فغضب وخرج من عندهن، وأنشأ يقول:

اأعقر من جرا كريمة ناقتي
ووصلي مفروش لوصل منازل
إذا جاء قعقعن الحلى ولم أكن
إذا جئت أرضى موت تلك الخلاخل
متى ما انتضلنا بالسهام نضلته
وإن نرم رشقا عندها فهو ناضلي

فلما اصبح تعرض لليلى، فلما رأته قالت:

كلانا مظهر للناس بغضا
وكل عند صاحبه مكين
تبلغنا العيون بما أردنا
وفي القلبين ثم هوى دفين

فلما سمع البيتين شهق شهقة شديدة، وأغمى عليه، فمكث على ذلك ساعة، ونضحوا الماء على وجهه حتى أفاق، وتمكن حب كل واحد منهما في قلب صاحبه.

وذكروا أنها كانت من أجمل النساء وأظرفهن وأحسنهن جسما وعقلا، وأفضلهن أدبا وأملحهن شكلا، وكان المجنون كلفا بمحادثة النساء صبابهن، فبلغه خبرها ونعتت له، فصبا إليها وعزم على زيارتها، فتأهب لذلك ولبس أفضل ثيابه ورجل جمته ومس طيبا كان عنده، وارتحل ناقة له كريمة برحل حسن، وتقلد سيفه وأتاها، فسلم فردت على السلام وتحفت في المسألة، وجلس إليها فحادثته وحادثها فأكثرا، وكل واحد منهما مقبل على صاحبه معجب به، فلم يزالا كذلك حتى أمسيا، فانصرف إلى أهله فبات بأطول ليلة شوقا إليها، حتى إذا أصبح عاد إليها، فلم يزل عندها حتى أمسى(*24).

ويجتمع الصمة القشيري مع ابنة عمه ريا في مسعود بن رقاش في أكثر الأقوال. و يذكر الأنطاكي أن ريا نشأت مع الصمة صغيرين، وأنهما كانا يتذاكران الأدب وملح الأشعار، و يكمل الأصفهاني هذه البداية المبكرة فيذكر أنه خطبها، فاشتط عليه عمه في المهر، فسأل أباه أن يعاونه، وكان كثير المال فلم يعنه بشيء، فسأل عشيرته فأعطوه، فأتى بالإبل عمه، فقال لا أقبل هذا في مهر ابنتي، فاسأل أباك أن يبدلها لك، فسأل أباه فأبى ذلك، فلما رأى ذلك من فعلهما قطع عقلها وخلاها، فعاد كل بعير منها إلى ألافه(*25).

يلتقي جميل بن معمر مع بثينة في الجد الأول-في بعض الروايات-وتدل أخباره على تفاوت واضح في العمر بينه وبين بثينة، إذ يذكر الأغاني أن جميلا كان ينسب بأم الجسير-أي كان له حب سابق، ثم تبدأ علاقته ببثينة عقب حادث صبياني لا تفعله الفتاة الرشيدة الناضجة، فقد أرسل ابله في وادي بغيض-وتأمل الدلالة الضدية في اسمه-واضطجع، في حين أقبلت بثينة مع جارة لها تردان الماء، فنفرت بثينة بعض الإبل «وهي إذ ذاك جويرية صغيرة» فسبها جميل، فردت عليه سبابه بأشد منه، فملح إليه سبابها، فقال:

وأول ما قاد المودة بيننا

بوادي بغيض يا بثين سباب

وقـلـنـا لـهـا قـولا فـجـاءت بمـثـلـه
لـكـل كـلام يـا بـثـين جـواب

وتضيف رواية أخرى تعريفا مهما إذ تذكر أن أم الجسير هي أخت بثينة، وتذكر هذه الرواية مناسبة اللقاء الأول فتجعله يوم عيد، والنساء إذ ذاك يتزين، ويبدو بعضهن لبعض ويبدون للرجال، فرآها جميل وعشقها حتى عرف رفاقه ورفاقها. وتضيف الرواية أن بثينة لما أخبرت بنسيبه بها، حلفت بالله لا يأتيها على خلاء إلا خرجت إليه ولا تتوارى منه، وفي خبر آخر انه ذهب للقائها خلسة على عادته، ففطن له قومها وشددوا الحراسة عليها، فرجع إلى أهله كئيبا سيئ الظن بها، «فجعل نساء الحي يقرعنه بذلك و يقلن له: إنما حصلت منها على الباطل والكذب والعذر، وغيرها أولى بوصلك منها، كما أن غيرك يحظى بها [*26]».

ويشير الأستاذ العقاد في دراسته عن جميل أنه كان صعبا لا يقاد، وكان شديد الخيلاء حتى رفض أن يمدح عظماء عصره، وأنه كان يتحامق ويحمق فلا يستتر طبعه، إذا ثار وتربد وجهه وثب نافرا مقشعر الشعر متغير اللون. ويستدل على حقه بقوله:

لا لا أبـوح بـحـب بـثـنـة إنـهـا
أخـذت عـلـي مـواثـقـا وعـهـودا

فضرب بهذا البيت المثل على حماقة كاتم السر الذي أتسم ألا يبوح وقد باح في قسمه به. وفي تفاصيل علاقة جميل ببثينة نجده يضطجع إلى جانبها في خبائها ليلة كاملة، كما نجده يجفوها حي أحبت غيره (حجنة الهلالي) وله في ذلك شعر يعترف فيه بذلك:

فـعـدنـا كـأنـا لـم يـكـن بـيـنـنـا هـوى
وصـار الـذي حـل الحـبـال هـوى لـهـا[*27]

ويذكر ابن الجوزي أن عروة بن حزام وعفراء ابنة مالك العذريين، هما من بطن من عذرة، وكانا ابني عم، وقد نشأ عروة يتما في حجر عمه حتى بلغ وكانت عفراء تربا لعروة، يلعبان معا حتى ألف كل واحد منهما صاحبه، فكان يسأل عمه أن يزوجه عفراء، وكان العم يقول: أبشر فإن عفراء امرأتك إن شاء الله تعالى. فلما يئس عروة من إجابة عمه استعان بعمته، فذهبت إلى أخيها فقالت: يا أخي قد أتيتك في حاجة يأجرك الله عليها، تزوج

عروة عفراء. فقال: ما عنه مذهب، ولكنه ليس بذي مال، وليست عليه عجلة. وكانت أم عفراء لا تريد لها إلا من له مال. وتمضي الرواية متضمنة هذا الخلاف في الرأي بين الأب والأم دون أن تتكرر الإشارة إليه، لكننا نعرف النتيجة حين يقوم الخاطب الثري الغريب (أو هو ابن عم الأب في خبر آخر) فيعتذر إليه الأب وتجيبه الأم التي تصرف زوجها عن رأيه، وبخاصة أن عروة كان قد رحل بحثا عن المال وانقطع خبره، واعتمدت الأم على الحجة الخالدة وهي انتهاز الفرصة السانحة وتفضيل الواقع على المحتمل، فقالت: «قد جاء الغني إلى بابنا، ولا ندري أعروة حي أم ميت، وهل يأتي بشيء أم لا». وهكذا يتم زواج عفراء بالغريب، ومن ثم الرحيل، ويعود عروة ليجد كل شيء قد انهار، فلا يكون أمامه إلا أن ينهار أيضا[28].

هذه أخبار بعض مشاهير العذريين الذين عنيت بهم كتب الأدب وكتب الحب على سواء، لم نحرص فيها على التدرج الزمني، وحين نختار «عينة» من أخبار أنصاف المشاهير فإننا سنجد الطابع نفسه تقريبا، ولسنا بحاجة إلى الإطالة، ونكتفي بهذه الإشارات التي وردت عند داود الأنطاكي:

عن كعب وميلاء، يذكر أن كعبا قد خطب إلى عمه أخت ميلاء، غير أنه بعد أن أنجب منها تعلق بأختها، ولم ترض الأخت كما لم ترض الأسرة عن هذا التحول، وكانت ميلاء قد استجابت لعاطفته، وطورد الفتى حتى هرب إلى الشام وبقى هناك زمنا طويلا حتى غابت أخباره، فلما عرفوا بمكانه أحضروه، وتوافق أن يوم عودته كان يوم وفاة ميلاء، «فلما سمع ذلك وضع يده على قلبه واستند إلى طنب البيت، وحرك فوجد ميتا، فدفنوه إلى جانبها رحمة الله عليهما».

وعن قيس بن منقذ الكناني المشهور بابن الحدادية، يذكر أنه كان يهوى نعمى الخزاعية، وكان كنانة وخزاعة يتقاربون في المنزل لأن بينهم نسبا لم ترم فيه العصا، فكان قيس يجلس إلى نعمى فيتحادث معها، فدخل بينهما الهوى. وقيل إنها رأته وقد ركب يوما في ملعب وزينة، ففخر على أكثر من حضر بالشجاعة، فدعته للمحادثة، وقد نزلت مع أتراب لها على منتزه، فنزل وتحادثت معه ساعة، فأقبل راع يسرق غنما فاشترى قيس منه عنزة وذبحها للنساء، ونشأ الود إلى أن أجدبت سنون فارتحلت كنانة وافترق الحبيبان، ثم تغير الحال فعادت القبيلة إلى موقعها القديم، ولم تكن خزاعة

هناك، وظلت ذكريات الحب واللقاء تعاود الفتى وتتفاعل في نفسه «ثم لم يزل متعللا بالأماني يعتروه الخيال أياما إلى أن بلغه أن خزاعة بجبل بالشم من اليمن، فارتحل حتى وقع بهم، فقيل انه عند رؤيتها سقط ميتا».

وعن عامر بن سعيد بن راشد الطائي، يذكر أنه كان يهوى ابنة عمه جميلة بنت واثلة بن راشد، و يذكر أن ولادتها كانت في ليلة واحدة، وأنهما نشآ غير متفرقين حين بلغا الحلم وقد اشتد كلف كل منهما بصاحبه، وكان أبوه ذا ثروة طائلة وقد اتفق مع واثلة على تزويج ابنته من عامر، فاتفق أن حدثت واقعة بين تميم ومزينة، وفقد سعيد ثروته بكاملها، فمات كمدا وأملق أهله «فامتنع واثلة من تزويج عامر، وحجبت جميلة عنه، فاختبل واعتوره الجنون»، وتقدم لجميلة من تزوجها وعلم الفتى ففاضت نفسه، فسعت أمه أن يبلغ الخبر حبيبته، فما علمت حتى فاضت نفسها، «فخرج شيخ وهو يقول: لئن لم أجمع بينكما حيين، لأجمعن بينكما ميتين، ودفنهما في قبر[*29]».

ويتكرر نفس النمط من الأخبار القصصية مرات عديدة، متوكئا على أسماء لها وجود تاريخي، أو وجود مشكوك فيه، بل قد يروي خبرا كاملا، وعلى النسق نفسه، دون تحديد أشخاص، وإن كان لا يفوته أن يحدد راوي الخبر. وأحسب أن باستطاعتنا الآن-بسهولة-أن نكتشف القدر المشترك من الظروف والصفات في هذه الأخبار، التي تبلغ في حبكتها مبلغ القصص المصنوعة أو تكاد. إن حب ابنة العم أو القريبة جدا صفة مشتركة، وهو حب متوقع لقرب المكان وطبيعة تنشئة الصبية في الحي ولهوهم، ولا تكتفي بعض الروايات بإثبات القرابة بل تمضي إلى ما هو أكثر من ذلك بأن تقول إنها ولدا في ليلة واحدة، أو أن الفتى نشأ في حجر أبي الفتاة، تأكيدا لمعنى القرابة وتوثيقا لعرى التلاقي المبكر. ولابن العم على ابنة عمه حقوق لا تزال مقررة في جميع البيئات العربية إلى اليوم، وأولها حق ألا ترد يده إذا تقدم خاطبا، وإلى يومنا هذا كم من شقاق عائلي حدث ويحدث نتيجة للخروج على هذا المبدأ الحيوي بالنسبة لوحدة القبيلة وتماسكها، ولما له من دلالة التكافؤ حتى في المجتمعات التي لا تعيش نظام القبيلة، وقد يحدث العكس أيضا بأن يؤمل أهل الفتاة أن ابن عمها سيتقدم للزواج منها، و يعلقون الآمال على ذلك، وبخاصة إذا كان ذا مكانة أو ثروة، أو كانت الفتاة

غير مرغوبة لسبب من الأسباب، وقد يلمحون إلى ذلك أو يحدثونه صراحة، وهذا يعني أن من «واجب» ابن العم إن يتقدم لإنقاذ كرامة ابنة عمه، وكم من جراح في المشاعر والقلوب والعلاقات تحدث إذا ما تهرب ابن العم من «أداء واجبه» بعد أن حدثوه في ذلك صراحة أو تعريضا.

وفي أكثر من خبر يتأكد فارق الثروة بين أهل الفتى وأهل الفتاة، وغالبا ما يكون أهل الفتى هم الأكثر ثراء، وهذا واضح في حالة المجنون وقيس بن ذريح والصمة القشيرى، وجميل، وقيم بن منقذ الكناني، وعامر بن سعيد. وهذا سيعني تدخل عامل الثروة لتعويق عامل كفاءة النسب وحق القرابة، فأكثر هؤلاء الآباء كان يرى ابنه جديرا بفتاة ثرية تليق بابنه الثرى. وهنا تقدم هذه الأخبار إضافة ذات تأثير درامي، يجعل قصة الحب الطبيعية بين ابني عم متحابين أكثر توترا وقلقا، فيحدث تبادل في مواقع الفقر والثراء، ومن ثم يتحول الطالب إلى مطلوب، و يأخذ المرفوض مكان الرافض. كان الصمة القشيرى ابن رجل كثير المال، ولكنه كان بخيلا، فهو والفقير سواء، ويبلغ من بخله أن يمنع المهر عن ابنه، فيستعين هذا الابن بالعشيرة، فتعينه، ولكن والد الفتاة يحتقر المعونة (لا أقبل هذا في مهر ابنتي) وهي ليست بالحقيرة، لكنه يريد أن تكون صلته بثروة القشيرى مباشرة ومؤكدة، وكيف لا يطمح إلى ذلك وهو بسبيل أن يدفع إليه بابنته المحبوبة! ويرتبط هذا الرفض باشتطاطه في المهر أصلا، وكأنه يضع الملح في الجرح متحديا، فهو يعرف أن صهره المحتمل-والد الفتى-رجل بخيل !! ويظهر الصراع مرة أخرى في خبر عروة بن حزام-وهو الفقير هذه المرة، ولكن فقره لا يفقده حق ابن العم (ما عنه مذهب، ولكنه ليس بذي مال)!! وهذه العبارة قالها الأب، ولكن الأم التي اعتبرت الصفقة خاسرة بالنسبة لابنتها، وليس لديها من دواعي القرابة ما لدى زوجها، قد استطاعت أن تجد مذهبا في الفرصة السانحة. ويتكرر انتقال أهل الفتى من الغنى إلى الفقر بسبب الجدب أو الحرب مرتين: عند قيس بن منقذ وعامر بن سعيد. وتفاوت الثروة الذي يؤدي دورا فعالا في تحطم قصة الحب يتعلق عادة بموقف الآباء، وهم-حسب العرف العام-حراس التقاليد، فعلى حين نجد الفتى والفتاة لا يلتفتان إلى اختلاف المستوى المادي، معنيين بعاطفتهما الخاصة، نجد الجانب الأقل مالا حريصا على المصاهرة، والجانب الأكثر مالا زاهدا فيها، لا يعبأ بمشاعر

ولده، بل لا يعبأ بأساس مكين من أسس العرف العام المحترم في المجتمعات البدوية والقديمة بصفة عامة، وهو كفاءة النسب وقرابة الدم، وهذا يعني أن هذه الطبقة أو الفئة الغنية كانت تقف موقفا قلقا من بعض القيم المتوارثة، تدافع عنها باللسان، وترفضها بالسلوك، وكأنها تعلن عن نقلة حضارية قادمة، تهون من شأن الأمور المعنوية الرمزية، وترى في الثروة علامة قوة وامتياز في ظل النظام الحكومي المركزي، الذي تقلصت القبلية في إطاره إلى أدنى مستوى من استقلال الذات والهيمنة على رعاية ما كان يحسب من أهم خصوصياتها. وقد شهدت هذه الفترة نفسها تحولات عديدة جذرية وشاملة لها هذه الدلالة من إهمال المعنوي وإضفاء الأهمية على الواقع المادي والاحتكام إليه وحده، فقد تحولت الخلافة إلى ملك عضوض، ودخل الذميون في دين الله أفواجا فلم تسقط الجزية عنهم، لأن ذلك-كما قالوا-يؤثر على بيت المال، وإذن فقد كانت المرحلة كلها صراعا بين قيم جديدة يمليها واقع متغير، وقيم قديمة هي ميراث الفروسية والأخلاق الإسلامية وأعراف البادية جميعا، وقد استهدفت لقيم الثروة والجاه والبحث عن مخرج لرفض الموروث الروحي والاجتماعي المتحكم.

ومن الطريف حقا أن نجد في خبرين من هذه الأخبار السابقة: الفتى العاشق يحتمي بالوجاهة والثراء، و يتصرف تصرف السادة، ويحظى بود النساء وإعجابهن، ولكن حين يظهر الفتى البدوي البائس الجلف فإنه يجرده من وجاهته في لحظة واحدة، بأن تقبل النساء على هذا الفتى الخشن وتنصرف عن الوجاهة والثراء، وفي المرتين يظهر حنق الفتى على ذلك.

وليس مصادفة أن نجد في هذه الأخبار-جميعا تقريبا-ما يؤكد وحدة النشأة، وارتباطها بمراحل الصبا المبكر، إن لم يكن بالطفولة، وهذا يعني أن كلا من الفتى والفتاة كان بالنسبة لصاحبه «الحب الأول»، هذا الحب الذي لا يزال يقتحم حياتنا إلى اليوم في إطاره الرومانسي لا يكاد يغيره. في ظل مجتمعاتنا الحضرية ذات العلاقات المعقدة والقيم المضطربة، لا تزال قصص الحب الأول تتبرعم وتنشأ في الطريق إلى المدرسة، وفي شرفة النادي، وأثناء رحلة جماعية، وفي ظل الزيارات العائلية، تنشأ في نجوة من رقابة «الكبار»، وتأخذ مداها الروحي والنفسي من مشاعر العاشقين الصغيرين، وتتحرك الأقلام تناجي المحبوب في طلعة القمر وأوراق الورد

وخضرة التلال، ولو أن البناء الثقافي للفتى العصري يماثل البناء الثقافي وقوة الموهبة التي نجدها عند الفتى في العصور القديمة حيث يتحرر المنهج وتسقط تكاليف الحياة، لوجدنا في كل مرحلة أشباها ونظراء لقيس والصمة وجميل. وفي عصرنا-كما في عصرهم-نادرا ما يتحول الحب الأول إلى زواج، انه حب بريء، يتعبد في محراب العاطفة وحدها، ويجعلها المقياس الوحيد للحكم على الناس والأفعال، ولهذا يعارضه عادة قوم ناضجون، لا ينكرون الحب أو يعادونه ولكنهم لا يعتبرونه مقياسا وحيدا، وهنا تحدث المفارقة، ويتحول الحب إلى أزمة نفسية، وكلما زاد اللوم زاد التمسك، لأن كلا منهما يدافع عن عالمه الخاص وفهمه للحياة، وحين لا يقتصر اللوم على الأب مثلا، وإنما يتجاوزه إلى نساء من الحي، أو أبناء العم، فإن هذا الإجماع على تخطيء الفتى لا يزيده عادة إلا إصرارا على التمسك بموقفه، ووسم الجميع بميسم العجز عن فهمه، وإن كان يترفق فإنه يقول انه يتمنى أن يسلو، ولكنه لا يستطيع. لقد كانت الفتاة متجاوبة دائما مع فتاها، مستجيبة لحبه معلنة لحبها مثله، وهذا يعني أننا إزاء جيل في مواجهة جيل: الأبناء في مواجهة الآباء، أو البراءة في مواجهة التجربة، والخيال في مواجهة الواقع. وهذا أمر يتجاوز الجغرافيا والتاريخ، إلى ما هو أعم منهما، إلى أطوار النفس الإنسانية، وتدرجها من سيطرة الشعور، إلى حكم العقل، ومن التخيل إلى التحليل، ومن الحلم إلى الواقع. وبذلك لا ترتبط العذرية بعصر، إنها مرحلة من العمر، يجتازها البعض قفزا أو خطفا، و يقف البعض عندها، ومجمل الظروف الفردية والاجتماعية هي التي تحدد هذا الامتداد، وقد كانت هذه الظروف مواتية في المرحلة المعروفة تاريخيا لأسباب تقدمت، تماما كما نجد في فترة محددة، وفي بيئة محددة موجة أدبية يمكن أن تسمى أدب السخط أو الرفض، أو الرمزية، أو الحنين إلى الماضي، وكلها ذات جذور وامتداد، وازدهارها في مرحلة لا يعني أنها لم تكن، أو أنها ليست موجودة إلى اليوم، بل نقول: إنها كانت موجودة دائما، وستبقى، لأنها تعبر عن حاجة إنسانية مستمرة، وتصدر عن فطرة إنسانية خلقية.

شعراء الحب:

وهؤلاء هم الذين تجاهلناهم طويلا ولم نغادرهم أبدا، ولو وضعنا

أشعارهم وسيرهم في بؤرة الاهتمام لاحتجنا إلى أضعاف تلك الدراسة، ولوجدنا أنفسنا موزعين بين دلالات أخبارهم وما توحي به تجاركم الشعرية التي تحتاج إلى أناة طويلة لتكشف عن أعماقها، على أنهم كانوا في اعتبارنا دائما، ولم يخل مكان من هذه الدراسة من أشعارهم والاستعانة بأخبارهم. ومن الصحيح ما لاحظه الدكتور عبد القادر القط من اختلاط أشعار العذريين بعضها ببعض، فنرى أبياتا لشاعر أقحمت على قصيدة لشاعر آخر، كما نصادف روايات متباينة للقصيدة الواحدة، بل يلاحظ أن بعض ما ينسب للعذريين من شعر يبدو بين التناقض مع طبيعة الشعر العذري والأموي بوجه عام من حيث المستوى والاتجاه الفني[*35]، وإذا كان النحل المتعمد محتملا، فإن تقارب المعاني وأسلوب الصياغة محتمل أيضا، ولقد كانت نمطية علاقة الحب العذري بين ابني العم، الناشئين معا منذ الطفولة، المصطدمين دائما بفارق الثروة، ثم ما يتكرر من لوازم: الغريب الثري القادم للزواج-لوم نسوة الحي للعاشق الذي جمدت نظراته على فتاة واحدة، الساعي بكل سبيل إلى إفساد زواجها واستردادها، هذه النمطية تشعر بتدخل الصنعة القصصية لتشكيل الخبر المأثور، وتحويله إلى بناء فني له دلالة محددة يريد راوي الخبر أو القاص أن يصل إليها.

ويجدر بنا أن نتأمل أنه حين يغيب دور الصناعة القصصية، فان قصة المحب العذري تتضمن ما يناقض عذريته المفترضة أو المفروضة، ولكننا نرى أنه لا يناقضها بل هو من صميم التجربة الإنسانية، التي تتجاوز النمط العذري التقليدي في صياغة الأخلاق والسلوك. ونذكر بما ورد من أن قيسا-وقبل أن يحب ليلى-كان كلفا بمحادثة النساء وأنها وصفت له فسعى إليها، فكان الحب الذي محا ما قبله، وهذا ما تطيقه الطبيعة البشرية، ولكن الذين افترضوا صورة محددة للمحب العذري لا يطيلون الوقوف عند هذا الخبر لأنه يخدش الصورة التي يفضلونها، وكذلك لا يهتمون بحب بثينة لغير جميل، وهو حل حاولت الفتاة أن تلجأ إليه بعد اليأس من جميل، ولكن القدماء والمحدثين، في حرصهم أن يكون المحب العذري ثابتا لا يتحول ولا يعرف الشركة، يهملون مثل هذا الخبر الذي لا ينافي التوحد ولكنه يؤكده، إذ فشلت التجربة، وظل القديم على قدمه، بل قد نجد في أشعار محب عذري سابق على عصر العذرية ما يشير إلى

تعدد تجاربه، حتى بعد حبه المشهور، إذ يقول المرقش، الذي أحب ابنة عمه أسماء وعلقها وهو غلام:

ورب أسيلة الخدين بكر
منعمة لها فرع وجيد
وذو أثر شتيت النبت عذب
نقي اللون براق برود
لهوت به زمانا في شبابي
وزارتها العجائب والقصيد

ومن حيث المبدأ فانه من الشائع بين دارسينا أن الشعر العذري شعر نفسي، لا يهتم ببناء التجربة بناء فنيا عقليا قدر اهتمامه بأسرار نفس الشاعر[*31]، وقد لا نجد ما يقنعنا بذلك، كما لا نجد ما يقنعنا من ضرورة الالتواء بكل معنى حسي من معاني الحب وأخباره، وكأن المحب العذري ينبغي أن يكون عذريا في ليله ونهاره، في صدر شبابه وفي آخر أيام حياته، وفي حبه الأول وحبه الأخير، وكأن تجارب الحياة لا تمر به، ولقد مر بنا من أخبار جميل وبثينة ما لا تصح معه العذرية كما يفرضونها، كما نجد الالتواء بمعنى بيته الشهير:

ألم تعلمي يا عذبة الريق أنني
أظل، إذا لم أسق ريقك، صاديا

فنجد تحذيرا من إساءة الظن بهذا المعنى المادي الواضح، «فحديث جميل عن ظمئه إلى ريقها ليس إلا بقية باقية من التراث النفسي المختزن في الشعر الجاهلي تسرب إلى الشاعر عن طريق هذا الشعر فانطلق به لسانه على غير النحو الذي ينطلق به لسان الجاهليين، وإنما أراد منه جميل معناه المطلق الذي يتصل بالود واللقاء والبث، فأما صورته هذه المادية الواضحة فقد كان لبوسا من لبوس التعبير[*32]»، وقد نعجب من لبوس ينتج عن الوضوح، ومن عادة اللبس في التعبير أن يكون ثمرة الغموض !! وعلى أي حال فان مثل هذه المحاولة هي ثمرة متوقعة لتقسيم شعراء الغزل إلى حسيين وعذريين، وافتراض قطيعة مطلقة بين الفريقين، واختلاف قاطع في وجهة كل الفنية والسلوكية، وهو ما لا يقره الوعي بالإنسان وتأمل نموه عبر التجارب والحالات، ومراقبة أفعاله وردود تلك الأفعال. ونتقدم

خطوة أخرى نحو فكرتنا الأساسية بأن نتساءل: لماذا تستهدف سيرة جميل أكثر من غيره من العذريين (باستثناء كثير المشكوك في عذريته أصلا) لاكتشاف ما يناقض مفهوم العذرية الشائع بأنها التجرد الكامل من أية مشاعر أو تعلقات مادية شهوية بالمحبوبة؟ لنرجع إلى أخبار جميل فنجد فيها الجواب، لقد كان جميل أكبر سنا من بثينة، كان راعيا وفارسا في حين كانت هي (جويرية صغيرة) وإذن فقد كان حبها الأول، ولكنها-وهذا احتمال- لم تكن كذلك بالنسبة إليه، ولقد جربت هي حبا آخر بعد وقت من التعلق به، وعاتبها شعره على ذلك. وانه لمن المهم أن نعرف أن جميلا قد عاش حتى تقدم به العمر، يماثله في ذلك عمر بن أبي ربيعة، وكذلك أكثر من اعتبروا متغزلين حسيين، في حين تتوارد الأخبار مؤكدة أن أحدا من العذريين لم يعمر، وأنهم كانوا يحترمون في صدر شبابهم، وقد اعتبر الحب مسؤولا عن ذلك، وهذا جائز كما أن العكس جائز، فقد يكون حبهم هذا راجعا إلى ما يشكون من انحراف وضعف صحي، وإذن فهل يكون من حقنا أن نزعم أن الفرق بين العذرية والحسية هو فرق يرجع إلى المزاج والتكوين كما يرجع إلى مرحلة من العمر، وأنه-على الأقل-أحيانا-فرق بين شعر الصبا وعصارة الشباب، وشعر التجربة والتقدم في العمر ومعاناة تقلب الزمان ؟

إن استرجاع أشعار وأخبار العذريين-وليس الاكتفاء بأحدهما-يرجح ذلك إلى حد بعيد، ثم هناك أمر آخر لا بد أن نضيفه، فليس العقل هو الغائب في القصيدة العذرية، وليست النفس والمشاعر هي المتحدثة في تلك القصيدة، انهما ماثلان معا، في البناء أصلا، أو في أهم عناصره: اختيار المعاني والصور، فأكثر هؤلاء العذريين-إن لم يكن جميعهم-قد أحب ابنة عمه، أو من ليست عنه ببعيدة النسب، والعصبية القبلية وصلة القرابة الحميمة لا تقبل أن تجعل من ابنة العم مثالا للاشتهاء أو الإغراء، أو موضعا للحديث عن مغامرة غاب فيها العقل وانطلقت الرغبات من عقالها.. فكيف يغيب عن اعتبارنا أن هذه القصائد قد قالها ابن العم متغزلا في ابنة عمه ؟ وأنه كان لذلك يحاول أن يوفق بين حبه الذي لا يطيق كتمانه وحق اللياقة الذي ينبغي التزامه في الكلام عن فتاة كل ما يعيبها يعيبه في الصميم، بل يعيبه قبل أن يعيبها باعتباره (الرجل) الحارس للقيم ؟!

أمام هذه الاعتبارات: الحب الأول، وضرورة رعاية القرابة القريبة،

وسذاجة التجربة بدوافع العمر، نستطيع أن نفهم خصائص الغزل العذري، وسلوك المحبين العذريين. وحين يتخلف واحد من هذه الاعتبارات سنجد أشياء أخرى في الشعر وفي السلوك تترتب تلقائيا على هذا التخلف، ويمكن أن نتذكر الآن بيتي ابن الرومي، وقد أشرنا إليهما من قبل، وهما:

هـويـتـك نـاشـئـا قـبـل الـتـلاقـي
هـوى حـدثـا تـكـهـل بـاكـتـهـالـي
وكـل مـودة قـبـل اخـتـبـار
فـتـلـك هـوى طـبـائـع لا انـتـحـال

لنجد فيهما الركائز الأساسية لما نسميه الحب العذري.

ولعلنا أطلنا الوقوف مع العذريين، وليسوا إلا صنفا من شعراء الحب، ولكنهم الصنف النادر المحتاج إلى تبرير، ومع هذا فإننا قد اخترنا شاعرين قد اتصفا بكل ما هو معاكس للعذرية مخالف لها شعرا وسلوكا، لنرى: هل في طبيعة الإنسان ما يصنفه من أول الأمر في واحد من الصنفين، أو أنه يتقلب بين المسالك والتجارب لتتأصل لديه خصوصيته بعد ذلك عبر معاناته الخاصة؟ لقد تجنبنا أشهر الحسيين: عمر بن أبي ربيعة، الذي حملت أخباره قدرا من التناقض، يجعل من مغامراته الشعرية ذات الطابع الجنسي الصريح مجرد تصورات وتخيلات، كما يجعل منها سجلا لوقائع، مما قد يعني أن الصورة المنتشرة عن الشاعر أو العاشق تتدخل البيئة في صناعتها، و بذلك تصنعها على النحو الذي تتطلبه أو تتمناه، وإذا عرفنا أن شعر عمر كان ملهما للعذريين، وأن هناك معاني مشتركة كثيرة بينه و بينهم، تأكدت من وجه آخر فكرتنا عن الحب وألوانه المتداخلة، تداخل ألوان الطيف. لقد اخترنا شاعرا لا يجد من يدافع عنه، فعلى الرغم من أنه قد رشح لخلافة عمر بن أبي ربيعة فإنه لا يلقي العطف وحسن التوسل الذي يلقاه عمر عند الكاتبين عنه والمفسرين لشعره، وهذا الشاعر هو العرجي، حفيد عثمان بن عفان، الذي اجتمع له النسب والثراء والشباب، وسنرى من خلال أخباره كيف تقلبت به الطموحات فاستقر عند الحسية والمغامرة، ونؤثر أن نورد طائفة من أخباره وصفاته دون تدخل في سياقها، ثم نرتب على ذلك بعض النتائج:

ذكر أنه كان أزرق كوسجاناتيء الحنجرة، وكان صاحب غزل وفتوة،

وكان من الفرسان المعدودين مع مسلمة بن عبد الملك بأرض الروم، وكان له معه بلاء حسن ونفقة كثيرة. وقد ذكر أنه باع أموالا عظاما كانت له، وأطعم ثمنها في سبيل الله حتى نفد ذلك كله، وكان قد اتخذ غلامين، فإذا كان الليل نصب قدره وقام الغلامان يوقدان، فإذا نام واحد قام الآخر، لعل طارقا يطرق.

وكانت حبيشة من مولدات مكة، ظريفة صارت إلى المدينة، فلما أتاهم موت عمر بن أبي ربيعة اشتد جزعها، وجعلت تبكي وتقول: من لمكة وشعابها وأباطحها ووصف نسائها وحسنهن وجمالهن. فقيل لها: خفضي عليك، فقد نشأ فتى من ولد عثمان رضي الله عنه يأخذ مأخذه ويسلك مسلكه. فقالت: أنشدوني من شعره، فأنشدوها؛ فمسحت عينيها وضحكت وقالت: الحمد لله الذي لم يضيع حرمه !!

وذكروا أن مولاة لتثقيف تدعى كلابة كانت تلوم العرجى على ما يبلغها من شعره في نساء قريش وتعد ذلك اجتراء منه، وتتوعده إن هي لقيته أن تسود وجهه، فبلغه ذلك عنها، فقصد العرجى إلى قصر تنزل فيه مع سادتها، واستسقاها، فرفضت وأخذت ترميه بالحجارة تمنعه أن يدنو من القصر، وقالت: «لا يوجد والله أثرك عندي أبدا فيلصق بي منك شر». فانصرف العرجى متوعدا، وكان أبعاده قصيدة قصصية مطلعها:

حور بعثن رسولا في ملاطفة
ثقفا إذا غفل النساء الوهم

تروي مغامرة ليلية معها في ضوء القمر، بين الحسان والشراب، امتدت حتى الفجر. وأمام المغنون بإذاعة القصيدة فبلغت من أراد العرجى أن تبلغهم من أولياء أمر كلابة، فأوقعوها تحت التهمة، وأنزل بها العقاب، ولم تبرأ حتى مضى زمان، وحملت على بعير بين غرارتي بعر، فحلفت بمكة بين الركن والمقام أن العرجى كاذب فيما قاله.

وذكروا أن العرجى خرج إلى جنبات الطائف متنزها، فنظر إلى أم الأوقص، وهو محمد بن عبد الرحمن المخزومي القاضي، وكان يتعرض لها، فإذا رآها رمت بنفسها وتسترت منه، وهي امرأة من بني تميم، فبصر بها في نسوة جالسة وهن يتحدثن، فعرفها وأحب أن يتأملها من قرب، فعدل عنها، ولقي إعرابيا معه وطبا لبن، فدفع إليه دابته وثيابه، وأخذ لبنه

ولبس ثيابه، ثم أقبل على النسوة فصحن به: يا أعرابي، أمعك لبن ؟ قال نعم، ومال إليهن وجلس يتأمل أم الأوقص، وتواثب من معها إلى الوطبين، وجعل العرجي يلحظها و ينظر أحيانا إلى الأرض كأنه يطلب شيئا، وهن يشربن اللبن، فقالت له امرأة منهن: أي شيء تطلب يا أعرابي في الأرض ؟ أضاع منك شيء ؟ قال: نعم قلبي، فلما سمعت التميمية كلامه نظرت إليه فعرفته، فقالت: العرجى بن عمر ورب الكعبة. ووثبت وسترها نساؤها. وقلن: انصرف عنا. لا حاجة بنا إلى لبنك. فمضى منصرفا [*33].

في هذه الجملة من الأخبار التي يقدمها لنا مصدر واحد نجد التربة الصالحة لاستنبات العذرية، وضدها، كمرحلتين متعاقبتين من حياة العرجى، التركيب العضوي المميز والنزعة الدينية الجانحة إلى روح الفروسية، التي يصدمها تجاهل طموحها، فقد ذكر أنه حين تولى هشام بن عبد الملك أمل العرجى أنه سينال إمارة مكة أو المدينة، غير أن هشاما آثر غيره، فكان الانقلاب إلى اللهو في حياة الفتى ثمرة مباشرة للخيبة وطريقا للتمرد على السلطة السياسية معا، فإذا اعتبرت العذرية نتيجة لليأس والفقد والتمرد فإن الحسية العابثة أصدق منها دلالة على ذلك كما نرى. وفي الخبر الثاني يمكننا أن نرقب كيف يتلهف الناس على من ينوب عنهم في التعبير عن جوانب نفوسهم ويكيفهم فنيا مع الواقع الذي يعيشونه، وفي الخبر الثالث نرى الاختلاق والرغبة في التشهير تصنع قصيدة قصصية جيدة، لو لم يرافقها هذا الخبر لاعتبرت «حكاية حال» عن الشاعر مباشرة، وإذا صح هذا بالنسبة للشاعر العابث فما الذي يمنع من صحته بالنسبة للشاعر العذري ؟ وإذا ربطنا بين الخبر السابق وهذا الخبر رأينا عمليا كيف يمكن أن تزاد بعض الأخبار وكيف تحجب، يفعل الجمهور و يفعل الرواة ذلك إرضاء لأذواق الناس وتلبية لحاجاتهم النفسية وميولهم الخاصة، ولسنا نشك في أن الكثير من أخبار العذريين قد حجب عنا، حجبه الرواة، أو حجبه الناس، لأنه لا يتسق وما تستدعيه الحبكة الفنية اللائقة بشخصية العاشق العذري، الذي ينبغي أن تسير حياته وفق نظام خاص، وتتحرك عواطفه ضمن إطار محدد، سواء أطاقته البشرية أو رفضته. وفي الخبر الأخير يجتمع الضدان على نحو نادر، فقد ذكرت الرواية أن العرجي لم يكن عاشقا لأم الأوقص وإنما كان يدعي ذلك ليغيظ ولدها، وهذا ضرب

من العبث الخير الذي كلفه حريته وحياته فيما بعد، ولكن حيلته للاقتراب منها، وما صحب هذه الحيلة من تصرفات تسلكه في سبيل العذريين، ولو أن اسم العرجي رفع عن هذا الخبر ووضع مكانه اسم واحد من مشاهير العذريين لما أنكرنا منه شيئا، فلم يفعل الفتى أكثر من أن يتأمل المرأة عن بعد «وجعل العرجى يلحظها وينظر أحيانا إلى الأرض كأنه يطلب شيئا ! وليس هذا بفعل الفتى الماجن العابث الذي لا يعبأ بأن يجاهر بالغزل في أم واحد من مشاهير قضاة العصر، فضلا عن أنه خال أمير المؤمنين !!

على أننا يمكن أن نجد صور ومعاني العذرية منتشرة في شعر هذا الشاعر، ممتزجة بصور أخرى ليست على هذا المستوى من نقاء الشعور وغلبة الحنين إلى الشوق المتسامي، وكأنه يحكي حركة القلب الإنساني بين نوازعه كلها، وليس مستخلصا لنازع واحد:

أرسلت ليلى رسولا: بأن أقم
ولا تقربنا، فالتجنب أمثل
لعل العيون الرامقات لودنا
تكذب عنا، أو تنام فتغفل
أناس أمناهم فنثوا حديثنا
فلما كتمنا السر عنهم تقولوا
فما حفظوا العهد الذي كان بيننا
ولا حين هموا بالقطيعة أجملوا
فإن نساء قد تحدثن: أننا
على عهدنا والعهد إن دام أجمل
فقلت وقد ضاقت بلادي برحبها
على لما قد قيل، والعين تهمل
سأجتنب الدار التي أنتم بها
ولكن طرفي نحوها سوف يعمل
ألم تعلمي أني وهل ذاك نافعي
لديك وما أخفى من الوجد أفضل
أرى مستقيم الطرف ما الطرف أمكم
وإن أم طرفي غيركم فهو أحول

صحاحب من يهوى وأخلقه البلى
وحبك في مكنون قلبي مطلل
وبحت بما قد وسع الناس ذكره
وأكثره في الصدر مني مزمل
وما بحت إلا أن نسيت، وإنما
به كل من يهوى هوى يتمثل
فلا تجمعي أن تحبسيني وتمطلي
أأحبس عن أرضي-هديت-وأمطل؟
فإن ثوائي عندكم لا أزوركم
ولا أنا مردود بيأس مزحل
ولا أنا محبوس لوعد فارتجى
ولا أنا مردود بيأس فأرحل
كمقتنص صيدا يراه بعينه
يطيف به من قربه وهو أعزل
وممترس بالماء أحرقه الظما
تحلا فلا يندي ولا هو ممثل (34*)

لقد أطلنا الاقتباس من القصيدة لكي نؤكد أن هذا المنحى العاطفي الرفيع ليس فلتة أو نبوة البيت أو البيتين، ويمكن أن نعود إلى القصيدة في صورتها الكاملة، وإلى قصائد أخرى من ديوان العرجي لنجد المحب العذري كامنا تحت المحب الماجن أو مصاحبا له، تماما كما وجدنا عبد الرحمن القس يعلن اشتهاءه لأن يضع فمه على فم سلامة، بل إننا لا نرى وصف القس ومن على شاكلته من الزهاد بالعذرية، لأنهم لم يكابدوا الهوى بل هربوا منه، ولم يرتفعوا بصوره وأفكاره بل قاطعوها، وعادوا إلى صوامعهم، فعبروا عن عجزهم وتخوفهم، وليست العذرية عجزا ولا خوفا، وإنما هي معاناة الانتظار والأمل والتسامي بالشعور.

أما الشاعر الآخر الذي اخترناه فإنه أشد من العرجى معاكسة لكل ما هو عذري، وهو موسوم بعلانية الفسق إن لم يكن ما هو شر من الفسق، الشاعر الوليد بن يزيد، ولن يتيسر لنا اقتباس مقاطع طويلة، فليست لدى الشاعر قصائد طويلة، وأكثر ما نجد له مقطوعات لا قصائد، وإذ يشير

جامع الديوان ومحققه المستشرق ف. جابريلي إلى احتمال إخفاء بعض شعره أو وضع الشعر على لسانه لأسباب سياسية، فإن ما أخفى وما وضع سيكون هادفا إلى تشويه صورته كخليفة للمسلمين من البيت الأموي بخاصة، وإذن فمن حقنا أن نعتبر ما بين أيدينا صورة منحازة ضد الشاعر، ومع هذا فإننا سنجد تحت اللهو والمجون صورا ومشاعر إنسانية، لا نتردد في إضافتها للعذرية، لو أنها نسبت لغير هذا الشاعر التعيس الحظ. وقبل أن نتوجه إلى الديوان لنقرأ هذا الخبر الذي يسوقه جعفر السراج، يقول:

نظر الوليد بن يزيد إلى جارية نصرانية من أهيأ النساء يقال لها سفري، فجن بها، وجعل يراسلها، وهي تأبى، حتى بلغه أن عيدا للنصارى قد قرب وأنها ستخرج فيه. وكان في موضع العيد بستان حسن، وكان النساء يدخلنه، فصانع الوليد صاحب البستان أن يدخله فينظر إليها. فتابعه، وحضر الوليد وقد تقشف وغير حلته، ودخلت سفري البستان، فجعلت تمشي حتى انتهت إليه، فقالت لصاحب البستان: من هذا؟ فقال: رجل مصاب. فجعلت تمازحه وتضاحكه، حتى اشتفى من النظر إليها، ومن حديثها، فقيل لها: و يلك، أتدرين من هذا الرجل ؟ قالت: لا! فقيل لها: الوليد بن يزيد، وإنما تقشف حتى ينظر إليك، فجنت به بعد ذلك. وكانت عليه أحرص منه عليها[(*35)].

فلنتأمل حرصه على النظر واكتفاءه به «حتى اشتفى من النظر» وسعيه إلى المراسلة، وتواريه في التقشف، وما لكل ذلك من دلالات. بل نجد في مقطوعاته القصيرة قصة غزال صادفناها من قبل عند قيس، لا تكاد تختلف عنا في شيء من حيث المظهر أو الغاية:

ولـــقـــد صـــدنـــا غـــزالا ســـانـــحـــا
قـــد أردنـــا ذبـــحـــه لمـــا ســـنـــح
فـــإذا شـــبـــهـــك مـــا نـــنـــكـــره
حـــين أزجـــى طـــرفـــه ثـــم لمـــح
فـــتـــركـــنـــاه ولـــولا حـــبـــكـــم
فـــاعـــلـــمـــي ذاك لـــقـــد كـــان انـــذبـــح
أنـــت يـــا ظـــبـــي طـــلـــيـــق آمـــن
فـــاغـــد فـــي الـــغـــزلان مـــســـرورا ورح [(*36)]

ولهذا الشاعر في شعره ألفاظ مكشوفة وخيال داعر، ولكنه في مثل هذه المقطوعات التي لا تتسق والقول بانحطاط عاطفته وشهوانيته، يؤكد أن الميراث الغزلي العربي ينبع من واد واحد، و يتلون حسب المواقف، وليس بمستبعد أن الوليد يحاكي تجربة قيس، وهنا لا تتخلى صفة التأسي بل تزداد قوة، على أن ميزة التجربة عند قيس قائمة في معنى الحضور الدائم، إذ يقول عن الظبية:

أيا شبه ليلى لا تراعى، فإنني
لك اليوم من وحشية لصديق
ويا شبه ليلى لو تلبثت ساعة
لعل فؤادي من جواه يفيق
تفر وقد أطلقتها من وثاقها
فأنت لليلى-لو علمت-طليق
فعيناك عيناها وجيدك جيدها
ولكن عظم الساق منك دقيق

سنوضح بعد قليل ما نريد بالحضور، ونشير في المثالين إلى أن الوليد أراد في البداية أن يذبح الغزال، ثم ما لبث أن أطلقه حين لمح فيه شبه محبوبته، أما قيس فانه لم يفكر في الذبح بل الفداء، فضلا عن حالة التجاوب الروحي الماثلة في «لا تراعى» و «صديق»، وتعلق راحته النفسية ببقاء الظبية إلى جانبه، على أن قيسا يذكر أوجه الشبه ويحصرها في العينين والجيد، في حين ترتفع مقطوعة الوليد عن الخوض في التفاصيل الحسية، وترعى جانب العاطفة المجردة ! ! وحين تذكر المصادر القديمة أن الوليد قد أحب سلمى أخت زوجته سعدى، حبا عنيفا، ظل يهيم فيه نحو عشرين عاما دون أن ينال بغيته، إذ كانت تمتنع منه، حتى إذا صار خليفة رضيت بالزواج منه، لكن المنية لم تمهلها [37*]، حين تذكر المصادر ذلك فإنها تعطينا «الوجه الآخر» لهذه الشخصية الدرامية، ومفتاح خاتمتها الفاجعة بعد حياتها القلقة، وهذه القصة المحرومة عذرية من بدايتها إلى نهايتها، حتى وإن كان الطرف الآخر فيها موسوما بكل ما يضاد ذلك. هاهي ذي سلمى بالنسبة إليه الغنى الحقيقي، بل محور وجوده:

أرسـلـي بـالـسـلام يـا سـلـم إنـي
مـنـذ عـلـقـتـكـم غـنـى فـقـيـر
فـالـغـنـى إن مـلـكـت أمـرك والـفـقـر
بـأنـي أزور مـن لا يـزور
ويـح نـفـسـي، تـسـلـو الـنـفـوس ونـفـسـي
فـي هـوى الـري ذكـرهـا مـا يـحـور
مـن لـنـفـس تـتـوق أنـت هـواهـا
وفـؤاد يـكـاد فـيـك يـطـيـر[*38]

بل يرى أنها خير من الملك والخلافة، وقد يقدم لنا أبياتا تختلط بأنقى أنفاس العذرية، ولولا أنها منسوبة إليه لما خطر لناقد مهما دق نظره أن ينسبها لغير شاعر عذري، أو من يقلد طريقتهم:

أرانـي الـلـه يـا سـلـمـى حـيـاتـي
وفـي يـوم الـحـسـاب كـمـا أراك
ألا تجـزيـن مـن تـيـمـت عـصـرا
ومـن لـو تـطـلـبـين لـقـد قـضـاك
ومـن لـومـت مـات ولا تمـوتـي
ولـو أنـسـى لـه أجـل بـكـاك
ومـن حـقـا لـو أعـطـى مـا تمـنـى
مـن الـدنـيـا الـعـريـضـة مـا عـداك
ومـن لـو قـلـت مـت فـأطـاق مـوتـا
إذا ذاق المـمـات ومـا عـصـاك
أثـيـبـي عـاشـقـا كـلـفـا مـعـنـى
إذا خـدرت لـه رجـل دعـاك [*39]

و يتكرر هذا الوجدان المتوحد في حب سلمى حتى يجعلها جنته وعوضه عن كل النساء:

لـيـت حـظـي مـن الـنـسـاء سـلـيـمـي
إن سـلـمـى جـنـيـنـتـي ونـعـيـمـي

وهذه الاقتباسات جميعا ينبغي أن تجعلنا نتردد في الأحكام الجاهزة عن هؤلاء المحبين، وأن نتريث في إطلاق أوصاف الحسية والعذرية، وأن

نقيد مثل هذه الأوصاف بحالات، أكثر مما نقيدها بأشخاص ثم نقحم فيها متناقضات التجارب، وتداعيات الأفكار.

هل يعني ذلك في النهاية أننا لا نوافق على تقسيم المحبين إلى حسيين وعذريين ؟ وقبل أن نجيب على ذلك يحسن أن نتذكر أن هذه القسمة ليست وقفا على التصور العربي لعاطفة الحب، ولقد التقينا على مائدة أفلاطون بنوعين من الحب: سماوي وشعبي أو أرضي، ونوعت ديوتيم في ألوان الحب بما هو أكثر من ذلك، إذ هو ابن الفقر والحيلة. و بعيدا عن هذا التصور الفلسفي فإننا نقدم مفهوما بديلا، نرى أنه سيكون بمقدوره أن يتخطى الأطر الجامدة، و يرفض صيغ الإطلاق، و يتوقف عند درجة الشعور ومداه، إذ قد رأينا من مشاهد الحب وأوصاف المحبين ما يناقض كل صفة مطلقة، و يرفض الانضواء في ظل التصنيف المسبق، ومن ثم فربما كان الأولى بالاهتمام رصد المستوى الذي ينظر منه الرجل إلى المرأة (أو المرأة إلى الرجل)، ولا أجد تناقضا في قولي إن الرجل قد يتمنى المرأة تمنيا حسيا، ولكنه يبقى مع ذلك في درجة من العفة، بل في أرفع درجات العفة أيضا، ولا يعني هذا أنه حريص على الكتمان، كتمان مشاعره عن محبوبته أو عن الآخرين، فنحن نتعامل الآن مع العالم الداخلي للمحب، مع عدم إهمالنا لأسلوبه في التعبير عن حبه، والأسلوب لا يعني-في صميم التصور البلاغي والنقدي-مجرد الكلمات المنطوقة أو المكتوبة، بل يعني الفكر الذي يوجه هذه الكلمات ويختار نظامها، و بناء على تصورنا هذا فإننا نرى محبا يرتبط بالراهن: الوقت الراهن-اللذة الراهنة-المرأة الراهنة-الفرصة الراهنة، و ينظر إلى المرأة وكأنها أداة لملء هذا الفراغ الراهن، كما ينظر الجائع إلى الطعام، علاقة توصف بالميل أو الحاجة أو الضرورة ولكنها لا توصف بما يدل على علاقة تبادلية يضمرها الطعام نحو الجائع كما أضمرها الجائع نحو الطعام، وليس هذا الإحساس الراهن جنسي المظهر دائما، لكنه جنسي الحقيقة، و بذلك يدخل في إطاره بعض العلاقات التي لا تستهدف الاتصال الجسدي، وقد تكتفي بتبادل الأحاديث مثلا، ولكن بعدها عن التواصل الجسدي لن يكون براءة لها من الحسية أو ارتفاعا بها إلى مستوى العفة، فالعفة هنا شكلية تماما ومرهونة بمجموعة من الاستطلاعات الأخرى.

هذا المحب المتطلع إلى ملء «الراهن» يختلف اختلافا أساسيا عن محب

آخر ينفذ في تطلعه إلى المرأة مخترقا مرحلة الراهن إلى الدائم، والجزئي إلى الكلي، وتملق الذات الخاصة إلى توحد ذاتين ورغبتهما في أن يصيرا ذاتا واحدة، ليست هي ذات المحب بقدر ما هي ذات المحبوب، إذ تتطلع إلى الصعود إلى مرتبته ونيل الصفاء أو الخلاص الروحي بنيل وصاله. فحين يقول شاعر:

أهـــابـــك إجـــلالا ومـــا بـــك قـــدرة
عـلـــيّ، ولـكـــن مــلء عـــين حـبـيـبـهـا

أو يقول المجنون:

تـكـاد يـدي تـنـدى إذا مـا لمـسـتـهـا
فـيـنـبـت فـي أطـرافـهـا الـورق الخـضـر

أو يقول أبو الشيص:

وقـف الـهـوى بـي حـيـث أنـت فـلـيـس لـي
مـتـقـدم عـنـه ولا مـتـأخـر

فإننا هنا بازاء مستوى من المحبين يختلف كثيرا، وليس الاختلاف هنا في وجهة التطلع إلى المرأة، وهل هو حسي أو روحي، في البيت الأول دلالة خضوع روحي، وليس في الباقي ما يدل على ذلك بشكل قاطع، وقد كان المحبون العذريون يصفون محبوباتهم وصفا جميلا، والفرق هو ما يمكن أن نسميه «حال التمام» فليس في هذه الأبيات شعور مؤقت، أو اصطياد فرصة سانحة، انه نوع من الاستغراق الكلي، والتواصل المطلق اللامحدود، وليس مهما أن يكون هذا الاستغراق روحيا أو حسيا، وليس مهما أن يكون التواصل روحيا أو جسديا، ليس لأننا لا نفرق بين أشواق الروح وأشواق الجسد، وإنما لأن أشواق الجسد لا تصل إلى حد الاستغراق الكلي، ولا تبلغ درجة المطلق، وهذه الصفات من خصائص التصور الذهني الذي يتجاوز طاقة البدن وحاجاته، و يعبر عن تطلع إلى ما يجاوز المحسوس والمرحلي، وهذا يعني في النهاية أن الاستغراق الكلي والتواصل المطلق الذي يتحول به الاثنان (المحب والمحبوب) إلى واحد، وعلى افتراض جسديته، فإنه في هذه اللحظة سينفك عن ذاته، و يتحول إلى شئ تصوري غير مادي، وسيرقى إلى درجة من العفة رائعة النقاء، حتى وإن كانت موسومة عند المجتمع بمغايير أخرى.

في ظل هذا التصور لمعنى الحسية والعذرية، ستكون الصفة المناسبة: الراهن والمطلق أو الواقعية والمثالية في الحب، وسيسمح مثل هذا التقسيم بتفاوت الدرجة بين المحبين، وهو ما لا يسمح به وصف العفة مثلا، فليس من الممكن أن نصف شخصا بأنه نصف عفيف، في حين أن التأرجح بين التأثر بالواقع الراهن، والتطلع إلى المثالي والمطلق شيء يمكن تصوره ومراقبته، على أن الذي يصل إلى مستوى الكلي عبر تجربة ومعاناة لا يجد لديه الرغبة في العودة إلى الراهن أو الرضا بما يفرضه عليه الواقع، وفي ظل هذا التصور سنجد أنفسنا أكثر توسعا في فهم العذرية، و بذلك لا تصير تلك العذرية مجموعة من الصفات الغريبة الشاحبة التي نمجدها ولا نمارسها، وإنما ستصير صفة لكل حب حميم يأخذ على المحب مجامع قلبه، ويجعل المحبوب جنته ونجاته معا، وهنا لا يشترط أن يظل المحبوب في مستوى الفكرة أو الرمز من أول الحب إلى نهايته، بل يمكن أن يكون، بل ينبغي أن يكون التواصل شاملا، وكما تتحول المادة إلى طاقة، يتحول التوافق الكامل إلى حب عذري حسب مفهومنا، لا يرتبط بالحرمان، و بقصص الحب الناقصة، بل يرتبط باتحاد الوجدان واتحاد كل لذائذ الحب التي تروي البدن والروح، أو لنقل: تروي البدن، فيصادف اعتداله وسعادته، فتنطلق الروح إلى آفاقها السامية.

الحواشي

(*١) الأغاني ج 8 ص 335.

(*2) مشارق أنوار القلوب ص ١6، 17.

(*3) الفهرست ص 306- 308.

(*4) عمر بن أبي ربيعة ص 28.

(*5) يعتبر ج. ك. فاديه الحادثة المروية دليلا على وجود نوع مخفف من تبادل النساء بين القبيلتين. انظر: الغزل عند العرب ج ١ ص 84 وليس له أن يستنتج ذلك، والحادثة لا تزيد عن كونها غمزة هجاء نجد لها أشباها في نقائض جرير والفرزدق، دون أن تدل لدى القائل أو جمهور السامعين على مثل هذا السلوك الذي ترفضه القوانين الإسلامية. (*6) انظر مثلا: منازل الأحباب ومنازه الألباب-مخطوط-ورقة رقم 4، (*7) انظر نص القصة، وتحليلا جيدا لها في: في الرواية العربية، ص: 87 وما بعدها.

(*8) في الشعر الإسلامي والأموي: الفصل الخاص بالعذريين. (*9) الحب العذري ص 45 وهامشها. (*10) واعادة ابن حزم إلى دماء مسيحية أمر غير مسلم، كما أن تصور الوراثة على هذه الشاكلة لا يخلو من تسرع، هذا فضلا عن أن تأثير الموروث الثقافي أقوى من أية خصائص جنسية مزعومة.

(*11) دراسات عن ابن حزم ص 185- 199.

(*12) النقد الأدبي الحديث ص 190-192.

(*13) انظر عن هذه القصص: 3500 عام من عمر إيران ص 94 وما بعدها، 195 وما بعدها.

(*14) الحب والغرب ص 73.

(*15) الموسوعة الفلسفية المختصرة ص 47- 54، (*16) الغزل عند العرب: هامش ص 315، ص 316، 317.

(*17) 3500 عام من عمر ألمانية ص 189.

(*18) في كتابه: حديث الأربعاء ج ١ ص 188 وما بعدها.

(*19) في كتابه: الحب العذري، نشأته وتطوره، وقد حصل به مؤلفه على درجة الماجستير سنة 1947 من جامعة فؤاد الأول.

(*20) في صدر كتابه: الحياة العاطفية بين العذرية والصوفية، وفيه يتقصى تأثير الأدب العذري العربي في الشعراء الفرس، بما يجمل معنى أن هذا الشعور المتسامي وافد عليهم برؤية إسلامية ليس لهم بها سابق عهد.

(*21) في كتابه: في الحب والحب العذري.

(*22) هي مركب مزجي من مصطلحين هما: Sadism و يعني الانحراف الجنسي الذي يتلذذ فيه المرء بتعذيب الآخر، و Masochism، وهو المعنى المقابل للسادية، فاللذة الجنسية هنا تحدث نتيجة للتعرض للألم الجسدي.

(*23) منازل الأحباب ومنازه الألباب-مخطوط-ورقة رقم ١١.

(*24) هذه الروايات وغيرها في الأغاني ج 2 ص 11- 20, (*25) تزيين الأسواق في أخبار العشاق ص 167 والأغاني ج 6 ص 7.

(*26) الأغاني ج 8 ص 90-100, (*27) الأغاني ج 8 ص 115- 119.

(*28) ذم الهوى ص 407- 411.

(*29) تزيين الأسواق في أخبار العشاق ص: 170, 184, 194.

(*30) في الشعر الإسلامي والأموي ص 135.

(*31) انظر في ذلك: تطور الغزل بين الجاهلية والإسلام ص 326 خاصة، والمرجع السابق يوافقه على هذا. انظر ص 144.

(*32) تطور الغزل بين الجاهلية والإسلام ص 319.

(*33) الأغاني ج 1 ص 383- 397.

(*34) ديوان العرجي ص 12- 14.

(*35) مصارع العشاق ج 2 ص 168.

(*36) ديوان الوليد بن يزيد ص 29, 30, (*37) انظر مقدمة ديوانة: ص 13.

(*38) ديوانه ص 40, (*39) ديوانه ص 52.

10 الطريق إلى رؤية جديدة

لن نسمي هذه الكلمات «خاتمة»، فالحب عاطفة مستمرة، تظل في حالة تفاعل ما عاش الإنسان، والرؤية الجديدة تقصد إلى دراسات الحب، أي أفكار قدمائنا العرب عن الحب وكيف يمكن أن نستشف منها جوانب جديدة. وليس من شك في أن هذه الدراسات التي أشرنا إليها عبر الصفحات المتقدمة قد واجهت قدرا من الإهمال ينبغي تداركه. من الحق أنها-أو أكثرها-أخرجت إخراجا علميا حديثا موثقا، وأحيانا مع شروح وتعليقات مناسبة، و بخاصة طوق الحمامة الذي لقي صاحبه اهتماما واضحا على مستوى الأساتذة المختصين بالفلسفة والأدب، ولكن هذا الحظ الطيب لم يمتد ليشمل سائر هذه الدراسات ذات الاهتمام الموحد. وقد يحق لنا أن نذكر هنا أن مؤرخي الأدب والنقاد العرب قديما وحديثا قد أهملوا فنون النثر، بل أسقطوها من اعتبارهم اكتفاء بما حقق الشعر القديم من تفوق كمي، وتنوع في الأغراض، وثبات في الأنماط، وقد أهملت دراسة القصص والنوادر والحكايات العربية من القدماء والمحدثين أكثر مما أهملت فنون النثر الأخرى كالخطابة أو الرسائل الديوانية أو الأمثال. وكانت الدعوى العجيبة التي

يرتكن إليها هذا الإهمال المشين أن القصص العربية غير موثقة، هي-في زعمهم-مروية بالمعنى لا باللفظ !! ووجه العجب أن الانتحال قد تسرب إلى الشعر، بشهادة هؤلاء المؤرخين والنقاد أنفسهم فلم يمنعهم ذلك من دراسته. ونحن-على أية حال-في مجال دراسة القصص لا نتعامل مع معجم لغوي أو مجرد دلالات لفظية.. أن «اللغة» مجرد بعد من أبعاد العمل الفني لا يجوز أن تستأثر بكل الاهتمام دون الحبكة، أو بناء الشخصية، أو الدلالات النفسية والقيم الاجتماعية. على أن قضية التوثيق والرواية بالمعنى إن صح أن تعوق الناقد الأدبي فما يصح أن تصرف المهتمين بالدراسات النفسية والاجتماعية، وعلماء الأخلاق والسياسة، والمهتمين بقضايا الطبقات وعلاقة الرجل بالمرأة، ومنزلة الأجناس المختلفة ودورها في الحضارة العربية.

هذه قضية أولى نطرحها على الباحثين المعاصرين، تتجاوز دارسي الأدب، وهي تستحق الاهتمام حقا، فليس التاريخ العربي هو تاريخ الخلفاء والحروب وقيام الدول وسقوطها فحسب، إنه أولا تاريخ النفس العربية، والمجتمع العربي، وعلاقاته الإنسانية. وحين يتضح هذا التاريخ فإنه سيكون ضوءا كاشفا لشرائح التاريخ والحضارة الأخرى.

ولقد واجهنا عبر صفحات هذه الدراسة أصنافا شتى من المهتمين بالحب: فقهاء وفلاسفة وأطباء ومنجمين ومصنفين في كل فن، وحتى تجار العطارة قد روجوا لبضاعتهم بتركيب وصفات لها تأثير منشط، هذا فضلا عن الشعراء والقصاصين، والحب عماد صنعتهم ومحور تجارب أكثرهم. ولكن استقرار الفكر العربي. وما يمكن أن يعتبر نظرية عربية في الحب قد تجلى في كتابات الفقهاء دون غيرهم، أو أكثر من غيرهم. قليل من فلاسفتنا استطاع أن يقدم أفكارا أو تصورات ذات قيمة لمفهوم العشق، منهم ابن سينا، في رسالته «في العشق» [*1]، وقد اعتبره خيرا منبعثا عن هوية الخير المحض، ونزوعا إلى الكمال، باعتباره نزوعا إلى التوحد، يصدر عن ميل غريزي إلى استحسان الحسن والملائم جدا، ونفور غريزي من العدم، وهذا العشق المعتبر عنده يتجاوز الحيوانية إلى النطقية، أي المواهب الإنسانية العقلية والشعورية، وهو عشق صحيح ما راعى تلك المواهب وهدف إلى ترقيتها، وهو عشق منحرف يوسم بالانحطاط إذا ما تجاهل امتياز الإنسان على المخلوقات النباتية والحيوانية، التي تميل إلى التوحد غريزيا، لكن دون

أن تستهدف الكمال والفضيلة التي ينبغي أن تتطلع إليها النفوس البشرية في سعيها للتشبه بذات الخير المطلق. وقد وقفنا على أقوال فلاسفة التصوف: الديلمي وابن الدباغ والخطيب وغيرهم، ولكن بقي جهد الفقهاء أكثر وعيا والتحاما بالواقع الإنساني، وتمييز الخصائص النفس العربية، في إطار هذا الواقع الإنساني العام. وسيبقى لاهتمام الفقهاء الموسع دلالة عميقة على تغير واضح في البناء الثقافي النمطي للمثقف العربي. إن ثقافة الفقهاء التقليدية الثابتة على أسس مستقرة تؤمن-عادة-بأن الإنسان مخلوق متزن، يقدم إلى الحياة ليملأ الإطار المفرغ المعد له سلفا في حدود النظام، ولكن هذه الدراسات وما تضمنت من قصص وأقوال وأشعار أكدت معنى التحول والطفرة في السلوك الإنساني، وإذا تسامحنا قليلا في استعمال المصطلحات الغربية التي لم توضع لتشكيل أدبنا القديم أو تصوره بصفة خاصة، فإنه من الممكن القول بوجود خيط من الفكر الرومانسي في تلك المؤلفات.. كانت الروح الرومانسية، والنزعة المثالية موجودتين في أشعار العذريين، بل يمكن أن نجدها قبل عذرية العصر الأموي في أشعار الفرسان منذ الجاهلية، ولكن هذه الأشعار لم تبدع مقاييس نقدية توازيها لدى النقاد، ظلت تعامل كأشعار غزلية لا تفترق عن غيرها، لم تستكشف لنفسها نظرية نقدية خاصة، فمع إحساس النقاد بالفرق بين ما يقوله جميل وما يقوله عمر بن أبي ربيعة، فانهم-إلا قليلا-ظلوا يلاحقونهما بالأحكام الفنية والمآخذات نفسها، وقد نظرت هذه الطائفة من دارسي الحب في التراث العربي إلى هذه الأشعار وأشباهها على أنها تمثل حالات نفسية وليست إبداعا فنيا من إنتاج ذهن مرتب، أو ذاكرة حافظة تروى وتقيس وتنتج على نفس المواصفات. وفضلا عن هذه النظرة الجديدة للشعر، التي يمكن أن نبذل في استكشاف آفاقها بعض الجهد، وربما أوصلتنا إلى نظرية نقدية جديدة، فإن التغير الذي لحق عقلية المؤلف الفقيه لا يقل عن ذلك أهمية. إن قصص العشق ومغامرات المحبين حين تسجل وتحلل تعني الإيمان العقلي والواقعي بوجود الصراع الدائم بين ما ينبغي على الإنسان عمله وما يقوم به بالفعل، وهذا بالتحديد ما نعنيه بالقول بوجود خيط من الفكر الرومانسي في تلك المؤلفات، ينافس أو يزاحم الفكر الكلاسيكي الذي ينشأ عليه الفقهاء عادة.

ومن الصحيح ما لاحظته السيدة جيفن من أن دراسات الحب في تراثنا العربي تتمايز في خصائصها إلى حد ما، ولكنها مع ذلك ترتبط فيما بينها بوشائج وراثية وكأنها سلالة أدبية واحدة، وهذا واضح فيما يدركه مؤلفو تلك الدراسات من ضرورة الاهتمام بأقوال من سبقوهم في هذا المجال، ويستعيرون بعض مادتهم الأدبية، وإن كانوا أحيانا يهاجمونهم[2*]. هذه مقولة صحيحة إلى حد كبير، شريطة أن نظل عند الدلالات المباشرة لكل خبر أو قصة أو اقتباس شعري على حدة، أما عندما نتعمق في ذلك في إطار من السياق، ومجموع الملابسات والإيحاءات والتعليقات، فسيتبين لنا أن هذه المؤلفات الكثيرة، وإن كانت تعتمد على مادة مأثورة واحدة تقريبا، قد اتخذت أكثر من وجهة. الترفيه والتوعية وجهة مقررة لكثير مما كتب عن الحب، باعتبار أن هذه العاطفة يرغب الناس في القراءة عنها وكشف خباياها، وإلى اليوم يلاحظ الروائي الناقد الإنجليزي فورستر أن الحب من بين حقائق الحياة الأساسية يحظى-في مجال القصة-بنسبة تزيد على التسعين في المائة، لا لأن الحب يحتل هذه الأهمية في حياة الناس الواقعية، وإنما لأنه موضوع مشترك محبوب-وهذه ناحية إنسانية، ولأن باستطاعة قصة الحب أن تصنع حبكة فنية مشوقة، عبر الموانع والمآزق التي يواجهها الراغبان في الاتحاد تحت لواء الحب، كما أن باستطاعتها أن تمنح المؤلف خاتمة مقبولة يرضاها الناس لقصته، وهذه ناحية فنية لا يمكن تجاهلها[3*].

وهناك مؤلفات أخرى وجهت مادتها من أول الأمر عكس ما تدل عليه بطبيعة تكوينها، إن قصة الحب شديدة الإغراء حتى وإن تكن شريرة، ولكن بعض هؤلاء المؤلفين يأتي بهذه القصة ليلعنها و يذم فاعلها، ونحن لا نشك بقصده المعلن، ولكننا لا نستطيع أن نغفل دوافعه اللاشعورية. إنها الحياة الغلابة، والهوى المتمكن، حتى وإن كان مذموما. وقد بلغ الأمر ببعض الباحثين المعاصرين في رصد هذه الوجهات أن يشيروا إلى مفهوم للحب يختص به فقهاء المذهب الظاهري (ابن داود وابن حزم) ومفهوم آخر يختص به فقهاء المذهب الحنبلي (ابن الجوزي وابن القيم وابن فهد وغيرهم) وهذا صحيح إلى حد ما، ولعل الظاهرية قد اهتموا برصد الواقع: الأدبي عند ابن داود-والسلوكي عند ابن حزم، في حين اهتم الحنابلة بقضايا الشرع المتعلقة بالحب مثل النظر والسماع، وما ينسب إلى الأنبياء والصالحين. ولقد استطاع

ابن القيم-بصفة خاصة-أن يقيم صرحا نظريا متسقا، وتوصل إلى مذهب إسلامي عن العشق-كما تقول السيدة جيفن-وكان عليه ليشق ذلك أن يعارض كثيرا من النظريات المنتشرة ذات الشعبية الكبيرة والتي ظلت شائعة في ذلك النوع من الأدب لمئات من الأعوام، ولقد كان عليه أن يعيد تفسير كثير من القصص والنوادر والأشعار، التي اكتفى معظم سابقيه بتبويبها تحت عناوين مختلفة، وكانت عناصر المادة التي استخدمها، برغم ما يبدو عليها من تنافر، تتجه كلها إلى خدمة معتقداته الدينية والخلقية، التي كان أما أن العشق البشري يتحقق بصورة كاملة، ويجد أسمى تعبير عنه في الزواج وحده، وفي العشق الخالص لوجه الله الذي تجسده الطاعة والتقوى(*4). وهذا القول صحيح إلى حد كبير بالنسبة لابن القيم، كما أنه يمكن أن نستخلص لكل دراسة مفهوما للحب، أكثر مما هو ممكن للحنابلة بوجه عام، فمن الحنابلة من شارك في تيار الدراسات التي تعني بالأخبار والترفيه أكثر من عنايتها بالأحكام الشرعية، وإن لم تمس هذه الأحكام بما يغري بمخالفتها صراحة. وإذن فإن محاولة تحديد ملامح نظرية عربية تبقى أمرا جديرا بالعناية.

ويمكن أن نشير في البداية إلى أن هناك ازدواجا شبه مستمر عبر كافة الدراسات-لا نستثني ابن القيم-بين الأحكام العاقلة المتعمدة ووجهات النظر «الرسمية» التي يبديها هؤلاء الفقهاء عن الحب، بين الأسلوب والمادة المنتخبة لتكون محتوى كتبهم، وهو ازدواج يذكرنا بموقف اللغة-من الوجهة التاريخية-من مصطلحات الحب، لقد غلبت المعاني غير السعيدة على الدلالات الأصلية والمجازية لتلك المصطلحات، ودلت على خوف وانقباض وتوجس يضرب بعروقه في أعماق النفسية العربية من الحب، ولنتذكر الآن المعاني الكئيبة والقاسية التي توحي بها ظلال كلمات هي من صميم وصفنا للحب مثل الخلة والشغف والهيام والتتيم والتدله ! ! وتعكس كلمات أخرى معاني ذات دلالة، كأن نجد من معاني الأمة (أي الجارية المملوكة) البغي والفاجرة حرة كانت أو أمة، بل نجد تحت عنوان «نعوت النساء في الفجور» صفة «المومس» وهي الفاجرة التي تميل لمريدها، والمومسات: «الإماء اللواتي للخدمة، ولأنهن أكثر من يزنين»(*5). ومع هذا فان العناية بالمرأة، بأطوار عمرها، ومظاهر جمالها، ومختلف أعضائها تحتل مساحة هائلة في المعجم العربي، فالشابة

والجارية والطروقة والعاتق والغر والخود والخريدة والمعصر، بعض ما نجد من صفات البنات بالنسبة للعمر والجمال، كما نجد: الكاعب والناهد والفالك والجبأى والضيهأ[*6] أوصافا للجارية من قبل ثدييها، وقس على ذلك سائر مظاهر الحسن فيها، وإنها للفتة دالة أن ينبهنا المعجم (الإفصاح) إلى أن ما يطلق على الذكر من صفات السن هو ما يطلق على الأنثى، حتى كعوب الأنثى، وشبول الذكر، أي ظهور العلامات المميزة لجنس كل منهما !! فهذا التوسع المفرط في أوصاف الحالات والخصائص علام يدل إن لم يدل على مدى الاهتمام ودقة الملاحظة، وما يعنيه ذلك من شغف ومزيد تعلق بالشيء ؟! ولقد تأكد هذا التعلق نفسه بالكم الهائل من الأخبار والقصص والحكايات التي يرويها الفقهاء، دون أن يسارعوا إلى وسمها بمخالفة الدين، مع وضوح هذه المخالفة. وإذن فقد نظرت العقلية العربية دائما إلى الحب على أنه سلوك فطري، يكاد يتمتع بوجود مستقل، وأن تجربة الحب تكتسب قدرا من الاستقلال حتى عن أطرافها، بقوة ديناميكيتها الخاصة وتقاليدها المأثورة المستقلة.

ودون أن نرمي إلى مجاراة البعض في تشقيق النظرية العربية إلى آراء ظاهرية وآراء حنبلية، أو معارضة بعض آخر في القول بانفراد ابن القيم بتمثيل النظرية العربية في الحب، فإننا نرى أن الظاهريين: ابن داود وابن حزم، قد سبقا بأطيب جوانب النظرية، من حيث هي فكر تأملي في المحبوب، يلتزم بآداب إنكار الذات، ومن حيث هي سلوك يرقى بصاحبه إلى أن يتلقى سروره عبر سرور محبوبه. لقد أقر الجميع مبدأ المشاكلة، وقد آثرت الأفكار حول هذا المبدأ أن تعيده إلى منبع قدري غامض، تأثرا بالحديث الشريف عن ائتلاف الأرواح، وليس غموضه مرادفا لعدم معقوليته، فالمشاهدة المستمرة تؤكد صحته ودقته، وقد أوضحنا ذلك من قبل، ولكن على الرغم من صيغة المفاعلة فإنه قد ظلت علاقة الحب-في التصور العربي-قائمة على محب ومحبوب، مع أن المشاكلة تعني وجود متحابين كل منهما محب ومحبوب. وهذا بدوره قد يرجع إلى تأثير التركيب الاجتماعي الذي نظر دائما بالريبة إلى المرأة إذ ما أخذت زمام المبادرة وأظهرت أنها البادئة بالحب، قد يرى بعض المحدثين أن هذا أمر في طبيعة الرجل والمرأة، إذ يعتز الرجل بأنه يريد المرأة، ولا تعتز المرأة بأن تريده، لأن الإغواء هو محور

المحاسن في النساء، والإرادة الغالبة هي محور المحاسن في الرجال[(*7)]. والذي نراه أن المرأة والرجل كليهما يحملان عناصر الإغواء بالمحاسن والإرادة معا، ولكن المجتمع في توزيعه للأدوار هو الذي يقوم بالسماح والحظر كما يحدد سلاح الإغواء وسلاح الإرادة، وقد أكدت قصص الحب وأخباره وأشعاره قدرة المرأة واعتزازها بأن تريد، وأن تنال ما تريد بالإغواء والإرادة. ومهما يكن من أمر فإن النظرية العربية نظرت دائما للمحبوب على أنه ممتن عليه، وأما المحب فهو الممدوح، بمعنى أن طبعه المستعد للترقي والسمو هو الذي قاده إلى التعلق بالمحبوب، ولهذا ترادفت الأقوال بإلزام المحب بالوفاء دون أن تلزم المحبوب بذلك، واعتبرت الثمار الشهية للحب من نصيب المحب، حتى وإن كان المحبوب هو المثير، أو هو المثل الأعلى الذي يرغب المحب في الوصول إليه والاتحاد به.

وهناك نظرة أخيرة في تلك الدراسات التي عنينا بها، فإننا حين نتأمل مادتها القصصية فإننا سنجد قصصها لا تنتمي إلى طبقة أو قبيلة أو جنس أو وطن.. إنهم مجرد رجال ونساء في حالات ونوازع عادية تبدو غير عادية، ولعلها أن تصير كذلك بفعل الكبح ومشاعر الخوف. وهذا الطابع الواقعي لقصص الحب والعشق ربما أدى إلى بعض الحرج بالنسبة للمؤلفين الفقهاء، وهو حرج اعتذروا عنه سلفا في مقدماتهم، ولكن هذا المحتوى الواقعي المادي تبقى له دلالة اجتماعية وثقافية على جانب من الأهمية، فالحق أن قصص الحب العذري الطاهر-من الناحية الفنية-لا تعين الراوي أو القاص على بناء عقدة مركبة.. القصة العذرية عادة غاية في التسطح، وليست قادرة على إحداث صدمة الدهشة التي يواجهها و يستشعرها القارئ حين يجد نفسه مع قصص الحيلة وثورة الغرائز، والقصة العذرية حين تصنع وتروى تناسب مجتمعا طبقيا، إنها بالأحرى تصنع للسادة المترفين الذين يواجهون الفراغ، و يريدون إثارة عاطفية على قدر من التهذيب والالتزام بالقيم، وربما كانت هذه اللمحة إحدى النتائج التي نتوصل إليها بتحديد الفترة التي نشطت فيها قصص الحب العذري والمحيط الجغرافي الذي ظلت أحداثها تدور فيه. أما القصص والأخبار في هذه الكتب من الزهرة إلى تزيين الأسواق فإن رائحة المادة وألوان الغرائز لم تفارق صفحاتها، وكما نعتبر ذلك إشارة إلى نوع القراء المتوجه إليهم بهذه الكتب، فإننا لن

نجد التقسيم الأخلاقي للنساء أو الرجال ملتزما بحدود التقسيم الطبقي، لقد وجد الفضلاء أخلاقيا في كل موقع اجتماعي، وكذلك وجد الوضعاء والخلعاء، وهذا يعني الخروج على نمطية التوزيع الأخلاقي على أسس طبقية، كما يعني عدم تنزيه الطبقة العليا بتجنب ما يمكن أن يعتبر بمثابة فضائح لها.. لقد تجلى الإنسان مجردا في تلك القصص، يلعب به هواه، وتهبط به غرائزه، و يعيش تجربة الفضيلة بعناء واضح، هي كالمشي على الماء كما يقول ابن الجوزي. على أن بعض هذه الدراسات، وبخاصة عند ابن حزم صاحب طوق الحمامة، والسراج صاحب مصارع العشاق، قد أقرت حرية الحب للمرأة، وحقها المكتسب فيما يمكن أن يحقق لها هواها الخاص، بالحيلة أو الوقيعة، كالرجل سواء بسواء، فقد رويت حكايات متدنية أو خارجة على أصول التهذيب كانت من تدبير نساء عاشقات، ولم نلحظ في صياغة القصة أي ميل إلى الازدراء أو التحقير.. إنها نفس اللغة التي استعملت في صياغة القصص الأخرى دون أي اختلاف، ودون إضافة تعليق. ولكي يتأكد لنا هذا الملمح يمكن أن نوازن بين كتاب مما أشرنا إليه، وكتاب مثل «أخبار النساء» المنسوب لابن قيم الجوزية، وسنجد ديمقراطية الحب كأوضح ملامح هذه الدراسات.

الحواشي

(*١) رسائل ابن سينا: رسالة في العشق.

(*2) Theory of Profane Love: Among the Arabs: P. XLII

(*3) Forster, E. M.: Aspects of the Novel. P.,61

(*4) انظر مرجعها السابق.. 136. conclusion, P

(*5) الإفصاح في فقه اللغة ج ١ ص 199, 335 والإشارة تعني تأمل الدلالة التاريخية لما يطلق على هذه الفئة من النساء، وكيف تعامل عبر العصور المختلفة. (*6) السابق ص 16, 17.

(*7) المرأة في القرآن الكريم ص 44.

مراجع البحث

أ: المصادر العربية التراثية:

1- الأبشيهي ؛ شهاب الدين محمد بن أحمد : المستطرف من كل فن مستظرف. دار الفكر، بيروت.
2- أخوان الصفاء: رسائل اخوان الصفاء وخلان الوفاء. المجلد الثالث. دار صادر بيروت 1957.
3- الأصبهاني ؛ أبو الفرج علي بن الحسين: الأغاني، مصور عن طبعة دار الكتب القاهرة 1963.
4- ابن أبي أصيبعة؛ موفق الدين أبو العباس أحمد بن القاسم: عيون الأنباء في طبقات الأطباء. دار مكتبة الحياة. بيروت 1965.
5- الأنطاكي ؛ داود: تزيين الأسواق في أخبار العشاق. دار حمد ومحيو. بيروت 1972.
6- البيضاوي ؛ ناصر الدين عبد الله بن عمر: أنوار التنزيل وأسرار التأويل. الحلبي. القاهرة 1939.
7- التنوخي ؛ القاضي أبو علي: المحسن بن علي الفرج بعد الشدة، تحقيق الشالجي دار صادر. بيروت 1978.
8- الثعالبي ؛ أبو منصور عبد الملك بن محمد. التمثيل والمحاضرة، تحقيق الحلو. القاهرة 1961.: فقه اللغة وسر العربية، مطبعة الاستقامة بالقاهرة.
9- الجاحظ ؛ أبو عثمان عمرو بن بحر: المحاسن والأضداد. الشركة اللبنانية للكتاب 1969.: رسائل الجاحظ، تحقيق هارون. الخانحي القاهرة 1965.: الحيوان، تحقيق هارون. الحلبي بالقاهرة 1357 هـ.
10- ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن: ذم الهوى، تحقيق مصطفى عبد الواحد. القاهرة 1962.
11- ابن أبي حجلة؛ شهاب الدين أحمد بن حجلة المغربي: ديوان الصبابة. دار حمد ومحيو. بيروت 1972.
12- ابن حزم ؛ علي بن أحمد بن سعيد: طوق الحمامة في الألفة والآلاف. دار المعارف القاهرة 1977.: كتاب الأخلاق والسير.اللجنة الدولية. بيروت 1961.
13- الحصري القيرواني ؛ أبو إسحاق إبراهيم بن علي. زهر الآداب وثمر الألباب، تحقيق زكي مبارك. دار الجيل. لبنان 1972.
14- أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، تحقيق أحمد أمين وزميله، المكتبة العصرية. صيدا. لبنان.
15- ابن الخطيب ؛ الوزير لسان الدين: روضة التعريف بالحب الشريف. تحقيق عطا. دار الفكر العربي. القاهرة.
16- ابن خلدون ؛ عبد الرحمن بن محمد: مقدمة ابن خلدون-دار الشعب. القاهرة.
17- خورشيد، فاروق: في الرواية العربية. الدار المصرية. الإسكندرية.
18- ابن داود؛ أبو بكر محمد بن سليمان الأصفهاني. النصف الأول من كتاب الزهرة. الآباء اليسوعيين. بيروت 1932.: النصف الثاني من كتاب الزهرة تحقيق السامرائي والقيسي، بغداد 1975.

19- ابن الدباغ ؛ عبد الرحمن بن محمد الأنصاري: مشارق أنوار القلوب ومفاتح أسرار الغيوب. تحقيق ه-ريتر. دار صادر بيروت 1959.
20- الديلمي ؛ أبو الحسن علي بن محمد : عطف الألف المألوف على اللام المعطوف. تحقيق ج. ك. فاديه. القاهرة 1962.
21- الراغب الأصبهاني ؛ أبو القاسم حسين بن محمد : محاضرات الأدباء.
22- السراج ؛ أبو محمد جعفر بن أحمد القارئ مصارع العشاق دار صادر. بيروت.
23- السبكي ؛ تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب: طبقات الشافعية، تحقيق الحلو والطناحي الحلبي. القاهرة 1966.
24- ابن سينا؛ الشيخ الرئيس أبو علي: رسائل ابن سينا. ليدن 1889.
25- السيوطي ؛ جلال الدين: نزهة الجلساء في أشعار النساء. تحقيق المنجد. المكشوف. بيروت 1958.
26- ابن عبد ربه ؛ أبو عمر أحمد بن محمد : العقد الفريد. لجنة التأليف والترجمة. مصر 1949.
27- العرجي، عبد الله بن عمر: ديوان العرجي، تحقيق الطائي والعبيدي. بغداد 1956.
28- العقاد؛ عباس محمود: المؤلفات الكاملة: عن عمر بن أبي ربيعة، وجميل. بيروت. : المرأة في القرآن الكريم. كتاب الهلال القاهرة 1959.
29- الغرناطي ؛ عبد الحق بن عطية: المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز. تحقيق الملاح. القاهرة 1974.
30- الغزولي ؛ علاء الدين البهائي: مطالع البدور في منازل السرور. مطبعة إدارة الوطن. القاهرة 1299 هـ.
31- الغزالي ؛ أبو حامد محمد بن محمد: إحياء علوم الدين. دار المعرفة. بيروت.
32- أبوا الفداء: تفسير القرآن العظيم-دار إحياء التراث العربي بيروت1969.
33- ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله الدينوري: الشعر والشعراء، تحقيق شاكر. دار المعارف القاهرة 1966.: عيون الأخبار. وزارة الثقافة. القاهرة 1963.
34- القلقشندي ؛ أبو العباس أحمد بن علي: صبح الأعشى في صناعة الانشا. وزارة الثقافة القاهرة 1963.
35- ابن قيم الجوزية ؛ شمس الدين محمد: روضة المحبين ونزهة المشتاقين. دار الكتب العلمية. بيروت 1977.: أخبار النساء. دار مكتبة الحياة، بيروت 1973.
36- المرزباني ؛ أبو عبد الله محمد بن عمران: أشعار النساء، تحقيق العاني وناجي. بغداد 1976.
37- المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين، مروج الذهب ومعادن الجوهر. دار الأندلس. لبنان 1965.
38- النويري؛ شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب: نهاية الأرب في فنون الأدب. وزارة الثقافة. القاهرة.
39- الوشاء؛ أبو الطيب محمد بن إسحاق: الموشى أو الظرف والظرفاء. دار صادر بيروت 1965.
40- يزيد ؛ الوليد بن يزيد: ديوان الوليد بن يزيد. جمع وتحقيق ف جابرلي. دار الكتاب الجديد. بيروت 1967.

ب-المخطوطات:

41- ابن فليته ؛ أحمد بن محمد بن علي اليمني: رشد اللبيب إلى معاشرة الحبيب-مخطوط بدار الكتب المصرية.

42- ابن فهد الحنبلي ؛ محمود بن سليمان: منازل الأحباب ومنازه الألباب-مخطوط بمكتبة أحمد الثالث-بتركيا.

43- الكسائي ؛ أحمد بن سليمان بن حميد: روضة العاشق ونزهة الوامق-مخطوط بمكتبة أحمد الثالث-بتركيا.

44- الكوراني ؛ محمد بن الحسين. أمل الذكر-مخطوط بالمتحف البريطاني.

ج-المعاجم:

45- الزركلي ؛ خير الدين: الأعلام. دار العلم للملايين. بيروت 1979.

46- ابن منظور؛ محمد بن مكرم المصري: لسان العرب المحيط. بيروت 1968.

47- ياقوت الحموي، معجم الأدباء بيروت. 48- جماعة من المستشرقين. المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي. ليدن 1962.

د-المراجع الأجنبية:

49- أفلوطين: التساعية الرابعة في النفس، دراسة وترجمة فؤاد زكريا. الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر. وزارة الثقافة. القاهرة 1970.

50- 1966. Forster, E. M: Aspects of the Novel Penguin Books

51- Giffen. Lois Anita: Theory of Profane Love: Among the Arabs: The Development of the Genre. University of.1972. London Press 52- نلينو، السنيور كرلو: علم الفلك، تاريخه عند العرب في 1911 القرون الوسطى. روما.

53- دي روجمون، دنيس: الحب والغرب، ترجمة عمر شخاشيرو. وزارة الثقافة. دمشق 1972.

54- فاديه. ج. ك: الغزل عند العرب، ترجمة. إبراهيم الكيلاني. دمشق

55- . 1966. Watt, lan, The Rise of the Novel, Penguin Books

5- المراجع العربية:

56- إبراهيم، زكريا: ابن حزم الأندلسي. الدار المصرية للتأليف والترجمة. القاهرة. : مشكلة الحب. مكتبة مصر. القاهرة.

57- إبراهيم، عبد الحميد: قصص العشاق النثرية في العمر الأموي. القاهرة 1972.

58- الأهواني، أحمد فؤاد: أفلاطون. دار المعارف. القاهرة 1965.

59- الجواري ؛ أحمد عبد الستار: الحب العذري. دار الكتاب العربي بمصر 1948.

60- الحاجري، طه. ابن حزم: صورة أندلسية. دار الفكر العربي. القاهرة.

61- حسين. طه. حديث الأربعاء. دار المعارف. القاهرة. : قادة الفكر. دار المعارف. القاهرة.

62- حلمي، أحمد كمال الدين: 3500 عام من عمر إيران، مؤسسة على جراح الصباح الكويت 1979.

63- الصابوني، محمد علي: مختصر تفسير ابن كثير. دار القرآن الكريم. بيروت 1393 هـ.

64- عبد الحميد، عرفان: الفلسفة في الإسلام-دار التربية. بغداد.

65- العظم، صادق جلال: في الحب والحب العذري. دار العودة. بيروت 1974.

66- فيصل، شكري: تطور الغزل بين الجاهلية والإسلام. دار العلم للملايين ط 4.
67- القط، عبد القادر: في الشعر الإسلامي والأموي. دار النهضة العربية. بيروت 1975.
68- مكي، الطاهر: دراسات عن ابن حزم-مكتبة وهبه. القاهرة 1976.
69- نجم، وديعة: القصص والقصاص في الأدب الإسلامي. وزارة الإعلام. الكويت 1972.
70- هلال ؛ محمد غنيمي: الحياة العاطفية بين العذرية والصوفية. دار نهضة مصر القاهرة 1976.

المؤلف في سطور:

د. محمد حسن عبدالله

* ولد عام 1935 بمدينة المنصورة-بمصر.
* أستاذ النقد الأدبي بجامعة الكويت.
* حصل على الدكتوراه بمرتبة الشرف الأولى من كلية الآداب-جامعة عين شمس-سنة 1970.
* عمل بالكويت منذ تخرجه وإلى الآن، وانضم إلى قسم اللغة العربية بجامعة الكويت منذ تأسيسها سنة 1966.
* له اهتمام بدراسات أدب الخليج، والكويت بصفة خاصة.
* كتب الرواية والقصة القصيرة، وله روايتان منشورتان، ومجموعة قصص قصيرة.
* من أهم مؤلفاته: الواقعية في الرواية العربية-كليوباترا في الأدب والتاريخ-مقدمة في النقد الأدبي-الصورة والبناء الشعري-الإسلامية والروحية في أدب نجيب محفوظ.
* ومؤلفاته في الأدب الكويتي: الحركة الأدبية والفكرية في الكويت-ديوان الشعر الكويتي (اختيار وتقديم)-الصحافة الكويتية في ربع قرن (ببليوجرافيا)-الحركة المسرحية في الكويت-المسرح الكويتي بين الخشية والرجاء-صقر الرشود مبدع الرؤية الثانية.



المساجد

تأليف:

د. حسين مؤنس